

قصة الفلسفة

من البدايات إلى يومنا

إعداد : علي مولا

قصة الفلسفة

من البدايات إلى يومنا

تصميم الغلاف : علي مولا



13 . 09 . 2021

رابط مكتبتي على الفيس بوك

https://www.facebook.com/alimoula50/

رابط مكتبتي

https://alimoula.yoo7.com/

مكتبتي تلجرام

https://t.me/moulaa

نحاول في هذا الكتاب مشاركة الباحث عن المعرفة ، وغير المختص في الاطلاع على ذخائر العقول ، ونتاج المفكرين ، ومجهود الفلاسفة وميراثهم عبر العصور ، فتنمو مدارك القارئ وتتسع ثقافته ويحقق الكتاب هدفه من النشر ويكون إضافة ذات قيمة ما .

الفهرس

_ رواد الفلسفة الحديثة

_ المدارس والمذاهب الفلسفية

_ الفلسفة

سلسلة من الإنتاج الفكري عبر العصور ، والمعنى اللغوي للفلسفة عن الترجمة للمصطلح اليوناني - فيلو سوفيا ، وتعني محبة الحكمة ، وفيلسوف تعني (محب الحكمة) وينسبها بعض المؤرخين إلى فيثاغورس .

يمكن اختصار تعريف الفلسفة بأنها دراسة الحكمة والسعي إلى فهم الوجود والواقع ، ومحاولة اكتشاف الحقيقة ، وإدراك ما هو مهم وذو قيمة في الحياة ، وعلاقة الإنسان مع الطبيعة .

أما المعنى اصطلاحاً ، فتعريفها يختلف عند الفلاسفة ولا يمكن حصر الفلسفة بمصطلح واحد .

تشعبت الآراء واختلفت في معنى كلمة " فلسفة "، فاستخدمها هومر بمعنى البراعة العملية في تشغيل الآلات وإدارة الأعمال ، واستعملها هيرودوت بمعنى التمرس القائم على التجربة الطويلة والدراية بالمسائل المختلفة ، والرغبة في المعرفة أو الحكمة ، وعدّها شيشرون العلم بأفضل الأشياء والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة ، وقد زعم هيراقليطس وأيده شيشرون أن فيثاغورس أول من وضع معنى محدداً لكلمة فلسفة ، فقد نسب إليه القول إن صفة الحكمة لا تصدق على أي مخلوق بشري ، وإنما الحكمة لله وحده .

لهذا دعا نفسه محباً للحكمة ، لا حكيماً .

لكن بعضهم يرجح أن يكون سقراط هو أول من استعملها ، فقد وردت مراراً على لسانهفي محاورات أفلاطون ، بمعنى الحكمة الأخلاقية ، وكذلك قوله في محاورة " الفيدون " إن الحكمة لا تؤتى إلا للآلهة ، أما البشر فحسبهم محبتها .

ثم جاء أفلاطون فتوسع في معناها، وميز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السفسطائيين ، وعرّفها بأنها علم الواقع الكلي أو العلم بأعم علل الأشياء ومبادئها .

أما أرسطو فقد وسّع معنى الفلسفة لتشمل كل المعارف العقلية ابتداء من التشريع إلى الميتافيزيقا ، وعرّفها بأنها المعرفة العقلية والعلم بالمبادئ الأعم ،واقتفى الأكويني آثاره ، أما بيكون فقد عرّف الفلسفة أنها علم وليد العقل ، وشهد تعريف هوبز بأن الفلسفة هي

العلم بالروابط العلية بين الأشياء ، وكذلك عد ديكارت وليبنيتز وڤولف الفلسفة أنها علم موسوعي ، وميزوا فيه بين الفلسفة الخلقية والفلسفة الطبيعية ، وبين الفلسفة السياسية والفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، واستخدموا مصطلح الفلسفة بمعنى العلم .

وهكذا نشأت الفلسفة والعلم وكأنهما موضوع واحد لا حدود بينهما ولا فواصل ، والواقع أن جميع العلوم الخاصة كالفيزياء والفلك والرياضيات وعلم النفس كانت منضوية تحت لواء الفلسفة ، ولهذا كان الفلاسفة القدماء علماء، وشملت كتاباتهم مباحث فلسفية وأخرى علمية على حد سواء ، وبرز منهم الرياضي وعالم الطبيعة وعالم النفس والطبيب إلى جانب كونه فيلسوفاً .

ومما أسهم في اندماج هذه العلوم في الفلسفة اعتمادها منهج بحث واحد أساسه التأمل العقلي النظري ، لا المشاهدة والتجريب إلا فيما ندر، ولهذا قال ديكارت إن الفلسفة أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق .

تنبع أهمية الفلسفة كونها انتاج فكري ، ورفضها بمثابة رفض للفكر والعقل .

ويضعنا الفكر الفلسفي أمام الأسئلة الوجودية التي نجد أنفسنا في حاجة للعودة إليها : من أنا ؟ ، ومن أين أتيت ؟ وإلى أين ؟ ، وما معنى الحياة ، وهل من حياة بعد الموت ؟ .

_ قصة الفلسفة

ظهر الإنسان القديم قبل أكثر من مليوني سنة في شرق أفريقيا ومن ثم بدأت مجموعات تغادر أفريقيا إلى جنوب أوروبا وأسيا وهي الفترة التي تشبه " شجرة الحياة " شجرة التين البنغالي إذ تغرس بذورها في أغصان أشجار أخرى ، ثم تنبت جذورا تتمدد وتتفرع ثم تنمو الجذور لأسفل حتى تترسخ في التربة وتنمو منها فروع أخرى .

العصر الحجري

كان الإنسان يعتمد على الصيد وأكل بعض النباتات والعيش في الكهوف ، كما صنعوا أدوات الصيد والدفاع عن النفس من الخشب والعظام ، وكانوا يعيشون في مخيمات بالقرب من الأنهار وغيرها من المسطحات المائية ، مما أدى إلى وجود نوع من المستوطنات الدائمة ، وفي نهاية العصر الحجري توصل الإنسان إلى الإنتاج الزراعي .

وفي حقبة العصر البرونزي من 3000 – 1300 قبل الميلاد ارتبط العصر بما أحرزه الإنسان من تطور في استخدام معادن البرونز والنحاس والقصدير ، وحينها بدأت أدوات الزراعة في الظهور مثل المحراث والثور والعجلة ، كما تطورت فنون العمارة والمنسوجات والخزف ، ونشأت تجمعات قروية منظمة .

وآخر حقبة للإنسان القديم من 1300 – 900 قبل الميلاد العصر الحديدي عصر تطويع الحديد وصهره وإنتاج الأدوات الفولاذية والأسلحة والهندسة المعمارية .

وقد تطورت الزراعة والفنون وازدهرت الأديان وبدأت الكتابة والتوثيق .

نشأت الفلسفة من حاجة الإنسان لمعرفة معنى الوجود ومحاولة تفسيرالظواهر الطبيعية من حوله ، وقد كانت تُعرف بين شعوب الشرق القديم بالحكمة .

أول ما نشأت الفلسفة في الشرق ، مصر ، وبلاد الهند والصين ، وفارس ، ولدى العبرانيين والكلدانيين ،ولكنها كانت مزيجا من الأفكار الفلسفية والدينية والحكمة الشعبية والأساطير نجد تأثيرها مع نشوء الفلسفة اليونانية منذ عصر طاليس ، أنكسمندر ، هيراقليطس ، حيث كانت تبحث في الوجود والطبيعة وأصل الكون لهدف الوصول لتفسيرات منطقية يقبلها العقل .

_ الفلسفة المصرية القديمة

عادة ما يبدأ المؤرخون قصتهم عن تاريخ الفلسفة باليونان ، والتنويه بأن أن الهنود يعتقدون أنهم مخترعو الفلسفة، والصينيين الذين يعتقدون أنهم بلغوا بها حد الكمال .

ولكننا نجد بين أقدم القطع المتناثرة التي خلفها لنا المصريون الأقدمون كتابات تمت بصلة بعيدة إلى الفلسفة الأخلاقية .

ولقد كانت حكمة المصريين مضرب المثل عند اليونان الذين كانوا يعتقدون أنهم أطفال بالقياس إلى هذا الشعب القديم .

وأقدم ما لدينا من المؤلفات الفلسفية "تعاليم بتاح حوتب" وتاريخه يرجع على ما يبدو لنا إلى عام 2700 ق.م أي إلى ما قبل كنفوشيوس و سقراط و بوذا بأكثر من الفي عام .

بات الكثيرون من الفلاسفة ومؤرخي علم المصريات الحديث يؤمنون بأن جذور الفلسفة قد نبتت في مصر القيديمة وبعد أن تواصلت مع اليونانيون ترعرعت وتبرعمت ونمت هذه الجذور ، فها هو هنري توماس أحد المؤرخين الغربيين يعبر عن ذلك بقوله : إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ ، ويمكن أن نعتبر مصر القديمة معلم الإنسانية الأول ، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة مصر العالم القديم حتى أن أفلاطون أحد أعظم فلاسفة اليونان اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر . ولذا يمكن ارجاع التفكير الحديث إلى حكمة المصريين ، وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين ، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق ، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان .

وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية وأن عرضاً مقتضباً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بتاح حوتب .

ومن أهم الأفكار الفلسفية في الحضارة المصرية " الخلود " فقد تأمل الإنسان المصري ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلاً ، فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهرة ، فكان أن آمن بأن

الموت يعقبه البعث ، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على هذه الأرض .

وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريراً أخلاقياً على أساس أن أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لا بد أنه سيثاب على الخير منها ، ويعاقب على ما فعله من شرور ، فكان الإيمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذي يدفع الإنسان دائماً إلى فعل الخير والبعد عن ارتكاب الآثام .

وقد اعتقد الإنسان المصري القديم أيضاً بفكرة انفصال النفس عن الجسم ، وبأن الموت هو موت الجسم فقط وليس للنفس ، ومن ثم فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت ، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الأخرى ، ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد بحالته الطبيعية .

ومن هنا أيضاً كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية في بناء الأهرامات ، تلك الأبنية الضخمة التي صممت وفق تصميمات هندسية غاية في الدقة لتحافظ على جسد الإله (الفرعون) .

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية التي أسهمت في تطور العلم فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفقاً للعدالة والنظام (ماعت) ، فلا يظلم نفسه ، ولا يظلم غيره ، ولا يرتكب اثماً ، فالتبرؤ من الآثام والشرور هو أساس الخلود من عقاب الآله في الحياة الأخرى .

لقد ساعد اعتقاد المصري القديم في الألوهية في تأكيد الإرتباط بين الفعل الأخلاقي الحميد والمصير الحسن الذي سيلقاه في حياته الأخرى .... وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية .

فلسفة بتاح حوتب الأخلاقية Ptah Hotep

كان من أوائل المفكرين المصريين القدماء المفكر الآخلاقي بتاح حوتب فترة 2700 قبل الميلاد ، وقد اكتشفت لهذا المفكر ثلاثة وأربعين لوحة ترجمت ، وأطلق عليها المؤرخون " مخطوط الحكة " وقد دارت معظمها حول تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة للإنسان

الحكيم الذي تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التي ستصبح أحد أحجار الزوايا في الفكر الأخلاقي اليوناني خاصة عند سقراط وأفلاطون .

ولقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين النفس وبين التحلي بكل ما هو فاضل ومحمود أي بكل ما هو أخلاقي ، فالتحلي بهذه الفضيلة من شأنه في نظر مفكرنا الحفاظ على الصداقة والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده والحفاظ على الحب الأسري بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء .. الخ

والتحلي بهذه الفضيلة لا يكون بالطبع إلا إذا أعمل الإنسان عقله في كل سلوك يسلكه وقد عبر بتاح عن ذلك بقوله في عبارة ذات مغزى " اتبع لُبك ، أي عقلك ما دمت حيا " .

فلسفة أخناتون Akhenaton

يكفي أن نضرب مثالاً آخراً من المفكرين المصريين القدماء بأخناتون ، ذلك الملك الفيلسوف الذي عاش في حوالي القرن الرابع عشر قبل الميلاد وكان يسمى أمنحوتب الرابع ، وقد غير ليصبح أخناتون أي المكرس للإله آتون ، وليبدأ ثورة فكرية دينية أخلاقية اجتماعية لم يعرف لها التاريخ القديم شبيهاً ، فقد رأى الحق في أن يصور إليها واحداً أعظم تطل سماؤه حانية من فوق جسم الأرض .

إنه الإله الحي المبدع للحياة وخالق كل شيئ مسير الأشياء حسب مشيئته رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته .

وبالطبع فإن هذا الإعتقاد بواحدية الإله وبصورته المجردة التي لا يقلل منها أنه رمز إلى الإله بقرص الشمس لم يأت مصادفة بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلي سما فيه عقل أخناتون إلى ما وراء الإدراك المادي .

وقد فاق هذا التصور للألوهية على هذا النحو التصوري الساعي نحو التجريد والماوراء تصورات معظم فلاسفة اليونان ، إذ تصبح الألوهية موضوعاً لتفلسف هؤاء إلا في عصر متأخر نسبياً على يد أفلاطون وأرسطو .

ولم يقتصر فكر أخناتون على هذه الآراء الهامة حول واحدية الإله ، بل كان صاحب فكر أخلاقي واجتماعي وسياسي راقي ، حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم " أخناتون " في

تل العمارنة ليعبد فيها الإله الواحد ، ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميمة هي السائدة بين أهلها .

وكان أخناتون أخناتون في كل ما فعله يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره إنسان ، دولة عالمية واحدة يسودها الإعتقاد في إله واحد ، ويخضع الجميع فيها لقانون عالمي واحد .

وعلى كل حال فإن من الثابت بموجب كتابات المؤرخين واكتشافات الأثريين المتتالية أن معظم فلاسفة اليونان قد زاروا مصر القديمة واطلعوا على تراثها الفكري الضخم وتأثروا به ونقلوا عنه وسيتضح لنا ذلك من الحديث عن آراء الفلاسفة اليونان من أمثال طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون .

_ الفلسفة الصينية القديمة

لم يلعب الدين دوراً كلي الأهمية في حياة الشعب الصيني ، وقد كانت الفلسفة في الحضارة الصينية بديلاً عن الدين .

كانت فترة الربيع والخريف (722- 481 ق .م) وفترة الممالك المتحاربة (475 - 221 ق. م) من تاريخ الصين ، فترتين ذهبيتين للفكر الصيني القديم .

بزغت خلالهما مدارس وتيارات فكرية عديدة : المدرسة الطاوية ، والمدرسة الكونفوشيوسية ، والموهية ، والمنطقية ، والشرائعية ، والعسكرية ، ومدرسة ين يانغ ، وغيرها .

وتاريخ الفلسفة الصينية يُقسم عادة إلى مراحل خمس : المرحلة العتيقة المبكرة (من أقدم العصور إلى حوالى عام 200 ق . م).

والمرحلة العتيقة المتأخرة من حوالى (عام 200 ق.م. إلى حوالى عام 400م)، والمرحلة الوسطية (من حوالى عام 400 إلى حوالى عام 1000 م) .

والمرحلة الحديثة المبكرة (من حوالى عام 1000 إلى حوالى عام 1800م)، والمرحلة المعاصرة (من عام 1800 إلى اليوم) .

وليس من شك في أن أبرز فلاسفة الصين في المرحلة العتيقة المبكرة، بل في تاريخ الفلسفة الصينية كلها ، كونفوشيوس الذي نادى بالمحبة والفضيلة في المقام الأول ، والذي تركت تعاليمه وتعاليم تلامذته الكُثر أثرها العميق في مختلف الفلسفات التي عرفتها الصين من أقدم عهود تاريخها إلى ما قبل عهد الثورة الشيوعية ، وهو العهد الذي اتسم بالتوجه نحو الفكر الماركسي ، وإذا كان لنا أن نجمل بكلمات قليلة سمات الفلسفة الصينية لقلنا ، مع الموسوعة البريطانية ، إن الهموم الأخلاقية والسياسية حجبت. في هذه الفلسفة المسائل الماروائية أو الميتافيزيقية ، وإن الطابع الإنساني، بمعنى التركيز على الإنسان والمجتمع ، قد غلب على الفكر الصيني عبر تاريخه الطويل كله .

وقد تزامنت الحضارة الصينية مع العصور المتأخرة للحضارة المصرية القديمة ، إذ بلغت نضجها على يد المفكرين العظام من أمثال كونفوشيوس ولاوتسي في القرن السادس قبل الميلاد .

وقد تميز الفكر الفلسفي الصيني بنزعة إنسانية واضحة ، وقد بدأت هذه النزعة الإنسانية تسود الفكر الصيني منذ بداية الوعي الفلسفي الحقيقي لدى الإنسان الصيني ، وتميزت هذه النزعة الإنسانية بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة ، واعتبار الإنسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة في العالم .

كونفوسيوس (Confucius) (551 - 479 ق.م)

كونفوشيوس هو واحد من أكبر معلمي العالم القديم وفلاسفته ، وأشهر حكماء عالم شرقي آسيا وخاصة الصين واليابان وكوريا وڤييتنام ، والمنظّر السياسي الأول في امبراطوريات الصين القديمة ، وصاحب أقوى تأثير في المجتمعات الآسيوية الشرقية منذ القرن الثاني ق.م حتى اليوم ، وإليه تنسب المدرسة الكونفوشية ، أولى المدارس الفكرية الصينية القديمة ، وهي فلسفة ومذهب تربوي من أكبر المذاهب في العالم .

ولد كونفوشيوس في مقاطعة (لو) الصينية في الإقليم الذي يعرف حالياً باسم (شون - تونغ) ، وقد عرفه الصينيون بأسماء أخرى هي : كونغ تسو وكونغ تشيو وتشونغ ني ، ولايُعرف الكثير عن أسرته ويرجح أنه كان ينتمي إلى عائلة نبيلة فقدت ثروتها .

توفي والده وهو صغير، ولعدم تمكنه من الإنفاق على تعليمه، انحصر طموحه في تعليم بسيط يكفل له الانتماء إلى حاشية أحد ولاة الأقاليم أو حكام الصين في محاولة لتطبيق أفكاره الإصلاحية في مجتمعه، لكنه أخفق ، فانصرف إلى العمل معلماً أو موظفاً ثانوياً ، في الوقت الذي عانت فيه الصين انقسام ولاياتها وصراع بعضها مع بعض صراعاً أودى بكثير من المعايير الأخلاقية ، وقد وجد كونفوشيوس أن التهاون في معالجة هذه الظواهر اللاأخلاقية يمكن أن يدمر مجتمع الصين بجميع مظاهره الحضارية الخاصة ، ورأى أن خير طريقة لمعالجة هذا الوضع المتردي الذي انحدر إليه مجتمعه ، هو إعادة تشكيل قيم الإنسان وصياغة فكره للوصول إلى مجتمع متماسك قادر على بناء حضارته من جديد ، وذلك عن طريق استعادة معايير السلوك الموضوعية عن الفرد، إضافة إلى توسيع حدود المسؤولية عند المواطن والجماعة والحكومة في آن واحد .

ودعا كونفوشيوس الناس في المجتمع الصيني من مواطنين ورجال حكم إلى السعي من أجل تكوين (المواطن المحترم)، قائلاً: عندما يكون المواطن محترماً فإن الوطن سيقدم

وقتها الحاكم المحترم ، وإذا أصبح الحكام محترمين ، فإن سلوكهم سيكون دافعاً أقوى بمرات عديدة من العقوبات في توجيه المواطن ، لأن نموذجهم هذا سيلهم المواطنين التزام أساليب الحياة الطيبة التي أساسها احترام الآباء كما الحكام إضافة إلى الصدق في العبادة .

وخلص كونفوشيوس إلى القول : إنه ليس من الضروري والحالة هذه أن ينتسب المواطن المحترم إلى سلالة أو نبالة أو طبقة اجتماعية معينة ، بل أن تكون تربيته في أسرته وتوجيهه في مجتمعه مرتكزة على القاعدة الذهبية القائلة : عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، ووصف هذا الإطار كله بأنه الطريق أو الطاو ، والطاوية .

ويُعتقد أن فترة شيخوخة كونفوشيوس كانت الفترة الأخصب في حياته ، إذ تنسب إليه فيها وضع خمس كتب قانونية حملت أسماء كتاب " القصائد أو شي كينغ " ، وكتاب الوثائق القانوني أو شوكينغ ، وكتاب التحولات أو يي كينغ ، و مذكرات حول الطقوس أو لي كي ، و حوليات الربيع والخريف أو تشوين تسيو " ، والكتاب الأخير أكثر الكتب التي يعزو المؤرخون كتابتها إلى لكونفوشيوس .

(MENCIUS)مين تزو

يعد الفيلسوف مين تزو أي المعلم) (371-289ق.م) أشهر أتباع كونفوشيوس في العصور القديمة؛ المعلم الثاني في المدرسة الكونفوشية، وقد تضمنت تعاليمه إلى طلابه فلسفته المرتكزة على فكرة أن البشر يولدون بطيبة فطرية، ولهذا من الضروري أن يحافظ المجتمع على هذه الطيبة وتطويرها ما أمكن لتأكيد إنسانية البشر واستبعاد زلاتهم الشريرة، ودعا دائماً إلى استلهام الماضي لأنه منهل الخير والمثل العليا في الحياة، وكذلك النموذج الذي يجب مقاربة المشكلات الحاضرة إليه من أجل اختيار الأفضل .

(SUN ZI)سون تزو

وعلى النقيض من ذلك اعتقد هسون تزو (298 - 238ق.م) ، وهو المعلم الثالث في المدرسة ، أن طيبة البشر تكتسب اكتساباً من ممارسة شؤون الحياة ، وهي بهذا تكون أقوى وأوقع في النفس البشرية لأنها تكون نابعة من تجربة ، وتتأكد هذه الطيبة بالتعليم الصالح ورعاية المجتمع العادلة .

وعلى هذا ارتكزت المدرسة الكونفوشية في تعاليمها على الكتب التي عرفت باسم " الكتب الأربعة أو سوشو "، وتضم " الدرس الأكبر أو تاهيو "، و" المحاورات أو لوين يو " ، وكتاب الوسط الصحيح أو تشونغ ونغ ، إضافة إلى كتاب منشيوس، ويعد كتاب الوسط الصحيح الذي ألفه ابن أخ كونفوشيوس ترسيخاً أميناً لأفكار كونفوشيوس التي كانت تميل إلى تبرير تفوق الطبقات العليا وتعظيم إرادة السماء .

وقد لاقت هذه الفلسفات والأفكار وقعاً حسناً في نفوس أباطرة الصين بدءاً من نهاية أسرة تشين (221 - 206ق.م) ووصلت ذروتها في فترة أسرة هان (206 ق.م - 220م) ، ،وهي مزيج وتشبعت بالميتافيزيقا الطاوية[ر ، ثم تطورت وسميت بالكونفوشية التوليفية من التعاليم الدينية، تقول بمبدأ كلي واحد، قطباه قوى السالب والموجب ، أو السلب والإيجاب ، أو الين واليانغ) ، وكان أبرز فلاسفتها تونغ شونغ تشو (176 - 104ق.م) الذي أقنع الامبراطور " وو " بتبني الكونفوشية أيديولوجية رسمية للدولة، ووانغ تشونغ (27 ق.م - 100م) ، الذي أنكر القدر، وقال بقانون لكل كائن .

وتغلغلت البوذية في العقول وهيمنت على الشعب الصيني قرابة 800 عام منذ سقوط أسرة هان (220 م) حتى قيام أسرة سونغ سنة 960 م ، وبات هناك اعتقاد بين كل المثقفين والسياسيين بأن التفكير الكونفوشي قد مضى إلى غير رجعة، ولكن حركة البعث الكونفوشية، والمعروفة باسم " الكونفوشية المحدثة " بدأت حركة وطنية ضد البوذية الهندية الدخيلة ، وقد مثلها أصدق تمثيل كل من الحكيم هو يوان (993 - 1059م) ، والحكيم إيو يانغ هسيو (1007 - 1070م) .

وقد لجأ فلاسفة الكونفوشية المحدثة إلى اقتلاع البوذية من جذورها وإحياء الكونفوشية في الفكر الصيني .

لاو تسي . (LAO ZI)

قبل 2500 عام من اليوم أصيب الحكيم الصيني لاو تسي بالإحباط من الجو السياسي المسيطر في ذلك الحين ، فحزم كتبه على ظهر ثور واتجه غرباً نحو البراري حيث انفرد يكتب بحرية ما يجول في ضميره من حكمة مبنية على فلسفة " الداو " التي تعني " السبيل " وهدفها قيادة الإنسان نحو السلام والطمأنينة وتعليم الحكام كيف يسوسون رعيتهم ،

وإعادة الحضارة إلى أحضان الطبيعة ، ولا تزال حكمة وفلسفة لاو تسي منذ 2500 عام كشجرة خضراء باسقة يتفيأها الإنسان لينعم براحة النفس والذهن .

تشوانغ تسي (ZHUANG ANG ZI)

فيلسوف ملهم وأديب متنور طرح فكرة عدم مقدرة بني البشر على تحقيق السعادة الحقيقية والحرية في الحياة دون التبصر في شبيل الحياة ، ورغم عرض الإمبراطور على هذا الحكيم مركز رئيس للوزراء ولكنه رفض ذلك لإيمانه بضرورة الابتعاد عن الأنانية في جميع أشكالها أكانت شهرة أو جاهاً أو مركزاً مهماً . تدعو حكمة تشوانغ تسي إلى السلام والتحرر الروحي ، والتي يمكن تحقيقها عبر معرفة مقدرة وحدود الفر وتناغمها مع الكون .

_ الفلسفة الهندية القديمة .

تعتبر الهند من أغزر بلاد الشرق القديم إبداعاً في مجال الفكر الفلسفي ظهرت الفلسفة الهندية وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية جعلت من عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها ، ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية ومن أهم هذه الخصائص أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول وذلك رغم وجود الإتجاه المادي في هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا (بين عامي 2500 و 600 ق . م) . التي بدأ فيها الشك في وجود الألهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيئ فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود .

تحاول الفلسفة الهندية التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحي ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة في عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحي للحياة وخلاص الإنسان في علاقته بالعالم والكون .

كما تركز الفلسفة الهندية على ربط الفلسفة بالحياة ، فالفلسفة الهندية ليست مجرد رياضة عقلية ، بل تركز على العلاقة الوثيقة بين النظرية والواقع ، بين العقيدة والحياة ، فالحقيقة لدى الفيلسوف الهندي لا تقاس فقط بمدى ارتباطها بالواقع والعمل ، بل هي المرشد الوحيد للعمل والقائد الذي يقود الإنسان الذي يفتش عن طريق الخلاص

وتتصف الفلسفة الهندية أيضا بأنها بحث باطني عن الذات الإنسانية بمعنى أنها تنظر إلى حياة الإنسان الداخلية وباطنة الروحي أكثر من اهتمامه بالعالم الخارجي والطبيعة المادية والعلم المادي .

ورغم وجود النزعة المادية التي أشرنا إليها فيما سبق إلا أن هذه المادية لم تستطيع التغلب على المثالية ، بل أن المثالية هي التي تغلبت وأضحت هي النظرة الوحيدة للعالم في الفلسفة الهندية .

وقد اعتمدت الفلسفة الهندية في عمومها على الحدس كوسيلة وحيدة للمعرفة على الرغم من أنها تعتمد على العقل أيضاً ، لكن العقل والمعرفة العقلية لا يكفيان ، إذ لا بد من الرؤيا الحدسية لموضوع المعرفة حتى تتوحد معه الذات العارفة .

إن كل المناهج المعرفية في الفلسفة الهندية فيما عدا المنهج المادي تتجه إلى الإعتقاد في وجود طريقة عليا لمعرفة الحقيقة طريقة أسمى من العقل ، فالعقل يمكنه أن يشير إلى الحقيقة لكنه لا يستطيع أن يكشفها أو يصل إليها والحدس هو الوسيلة الوحيدة إدراك المطلق والحقيقة المطلقة .

وتتميز الفلسفة الهندية بميزة احترام التراث القديم والمراجع القديمة ، فاحترام الهنود الشديد لمفكريهم الأقدمين ينبع من اعتقادهم بأن الذين يعرفون فعلاً الحقيقة هم الذين استطاعوا تحقيقها في حياتهم .

وتهتم الفلسفة الهندية بالأسطورة بإعتبارها ضرورة وملائمة للروح الهندية ، ومن هنا كان ايمان الإنسان الهندي بأن الله واحد رغم أن الناس يدعونه بأسماء مختلفة .

الفلسفة في كتاب الأوبانيشاد Upanisad

ظهر كتاب الأوبانيشاد مع تطور العقيدة الفيداوية ما بين (1000) ق.م - (500) ق.م ، وهو عبارة عن نصوص نثرية تبحث في الجانب الباطني والخفي في العقيدة الفيداوية ، متناولة الإتحاد مع المافوق طبيعي .

وهذه النصوص تسعى لتبسيط المتناقضات وتوحيدها ، ولفرض مفهوم الوحدة على ما هو متنوع ومتناقض . وهكذا فالمذهب الأوبنيشادي هو مذهب صوفي يبحث في باطن العقيدة الفيداوية لفرض مفهوم التواصل والعلاقات بين جميع الكائنات من حيث التركيب والبنية ولاسيما التشابه الرقمي واللفظي .

ربما يكون خير تعبير عن الفلسفة الهندية قد ورد في " الأوبانيشاد " أهم الكتب المقدسة في الفلسفة الهندية ، والأوبانيشاد هي الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفة الفيدا ، وهي على حد تعبير ماكس مولر منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا ، وقد سيطرت الأوبانيشاد من " أوبا " وتعني قريب ، و " نى " تعني أسفل ، و " شاد " التي تعني يجلس ، إذ كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا عنه الحقيقة التي تقضي على الجهل ، والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لايقل عن مائتين منها . وأن كان عدد أشهرها عشرة فقط ، علق عليها واهتم بها سامكارا وهو أعظم

فيلسوف فيدانتي ، ويصعب تحديد تاريخ الأوبانيشاد وأن كان يرجح أن أقدمها يعود إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد .

ترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهراً له ، أما الطريق الذي ترسمه الأوبانيشاد للوصول إلأى الحقيقة فيبدأ بالتهيؤ الأخلاقي اللازم ، إذ لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام ، وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح هادئاً مسيطراً على نفسه ، ساكناً يتحمل بصبر وقانعاً ، والهدف من هذا التهيؤ الأخلاقي هو للوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور ، أو ولادة جديدة في عالم جديد .

بوذا والبوذية Buddha (563- 483 ق.م)

كان والد بوذا سادهودانا حاكم إحدى المقاطعات الصغيرة الواقعة في شمال شرقي الهند، وينتمي هو وزوجه ماهامايا إلى قبيلة ساكيا، وقد نسجت الخرافات حول ولادة بوذا وسيرته. تقول إحداها إن أمه حلمت بفيل صغير أبيض يدخل أحشاءها فتنبأ لها النساك بولادة ملك أو كاهن، وسمي في اليوم الخامس لولادته سيدهارتا، وتعني لفظاً " الذي أدى رسالته " . وقد حضر حفل التسمية عدد كبير من الكهنة الذين تنبؤوا بأنه سيكون ملكاً أو مرشداً، بسبب علامات أربع يراها فيما بعد.

أما لقب بوذا، أي المشرق أو المتنوّر، فقد أُطلق عليه بعد ذلك .

ماتت أمه بعد ولادته بسبعة أيام، فتولت رعايته أختها، وهي زوجة أبيه الثانية. وحاول الأب منع ابنه من رؤية أي بائس أو معذب، فعاش حياة عزلة وبذخ ودلال ، وزوجه بابنة خاله الجميلة التي أنجبت له طفلاً .

حدثت نقطة الانعطاف الحاد في حياة بوذا عندما بلغ التاسعة والعشرين من عمره، حينما غادر القصر فرأى العلامات الأربع التي تحدث عنها الكهنة وهي: عجوز ومريض وجثة وراهب وديع حليق الرأس في ثوب أصفر.

فأدرك أن العجز ألم والمرض ألم والموت ألم، أمور ثلاثة تحدث عند كل تقمص ، فالتقمص ألم ... فما هو الحل ؟

قرر سيدهارتا الرحيل بحثاً عن حل لمسألة الألم، فهجر زوجته وابنه ورحل تحت جنح الظلام، ووصل إلى حدود غابة، فترجل عن فرسه وحلق شعره وتبادل ملابسه مع أحد الصيادين الذين لقيهم ، وانطلق بعد ذلك في بحثه الكبير الذي قاده إلى التنور أو الإشراق.

وقد اتبع في البدء منهج التقشف للوصول إلى مبتغاه، وحين أدرك عدم جدوى ذلك ، اختار منهجاً وسطاً بعيداً عن الملذات وبعيداً عن تعذيب الذات .

وفي أثناء تأمله تحت شجرة تين، استعاد جميع حالات وجوده السابقة، وأدرك أن الألم مصاحب للوجود وأن الرغبة أو الشهوة هي سبب الألم، والقضاء عليها، قضاء عليه، ويكون ذلك بطريقة عرفها عندما تم له الإشراق، فأراد نقلها إلى الآخرين . يتضمن إشراق سيدهارتا اكتسابه النيرفانا ، وتحرره من دورات التقمص وانتهاء آلامه .

تشمل الفلسفة البوذية الحقائق النبيلة الأربع والنيرفانا والكارما واللاأنا واستمرارية الحياة

1 – الحقائق النبيلة الأربع :

آ. إن وجود الكائن يسبب له ألماً يلازمه ملازمةً دائمة.

ب. الألم غير متأصل، ولكنه ينشأ عن الرغبة، الرغبة في التملك والسرور والقوة والوجود المستمر.

ج. لما كانت الرغبة هي منبع الألم فالقضاء عليها يقضي عليه.

د. طريق القضاء على الرغبة: هو الطريق النبيل ذو الشعب الثماني، الذي يتكون من الفهم السليم والتفكير السليم والكلام السليم والسلوك السليم والمعاش السليم والجهاز السليم والوعي السليم والتأمل السليم.

إن سلوك الطريق النبيل يضع حداً للألم وينتهي إلى الراحة النهائية، إلى الانطفاء، إلى النيرفانا.

2 - النيرفانا: وتعني الإنطفاء أو الفناء. فالمرء كالمصباح إذا ما انطفأ لا يذكي شعلته بنفسه. وهو الانطفاء الذي يحدث عندما تستهلك جميع الأسباب التي تحدث اللهب.

النيرفانا هي خاتمة الولادات، وهي هروب من دورة التقمصات، وتتحقق بإيقاف فعل قانون السببية الشامل (الكارما)، بإيقاف الرغبة. وهي الحالة التي تتحرر فيها الروح من التناسخ .

3 - الكارما أو قانون السببية الشامل، أو ارتباط السبب بالنتيجة لكل فعل نتيجة لا يمكن تجنبها، فالفعل الحسن يعطي ثمرة طيبة والفعل السيئ يعطي ثمرة سيئة، وسلوك الفرد

يحدد شكل تقمصه التالي ويربط الوجود السابق بالوجود اللاحق، ويفرض على الفرد تناسخاً مستمراً في واحدة من خمس هيئات من الصيرورة: هيئة إله أو رجل أو حيوان أو شبح أو قاطن للجحيم . ولا ينجح في قطع هذا الاتصال والامتزاج بالمطلق إلا المتنوّر .

4 – اللاأنا : لم يربط بوذا الكارما بأنا ثابتة، كما فعل البراهمة، تنتقل من تقمص إلى آخر، ولا بجسد مادي، بل بجسد لا يمكن إدراكه مؤلف من أجزاء تتبدد عند الموت، ثم لا تلبث أن تأتلف بتأثير الكارما، وتكوّن كائناً جديداً، ليس كالقديم ، وليس مختلفاً عنه . لا يشبه مادة الشمعة ، بل يشبه اللهب الذي يستمد غذاءه منها .

5 – استمرارية الحياة : وتتحقق على دورات متوالية من التقمصات ، وتنتج كل دورة من سلسلة مؤلفة من اثني عشر عاملاً فعالاً ، كل منها سبب لما بعده ونتيجة لما قبله . وهذه العوامل هي على الترتيب : الجهل بوحدة الوجود، والنشاط الإرادي ، والوعي ، وتكوّن مجموعة الروح والجسد ، والحواس ، والانطباعات، والرغبة، والارتباط، والصيرورة، والتقمص، والشيخوخة ، والموت . وبإيقاف فعل هذه العوامل يتوقف الألم ويكون ذلك بالتنوّر ، وبالوصول إلى النيرفانا .

_ الفلسفة الفارسية القديمة

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضاً للّقاء الحضاري بحكم موقعها الجغرافي الذي جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين ، وقد تكشف هذا من التشابه بين العقائد الدينية لدى قدامى الهنود والفرس ، فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإله " أهورا مازدا " وهو المعبود الأول عند الفرس قد أخذ اسمه من أحد الآلهة الهندية العتيقة .

وقد تميزت العقيدة الدينية الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين لها ، العقيدة الشعبية التي كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة : النار ممثلة في الشمس والقمر ، والهواء والماء والتراب ، كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت في أول أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بني الإنسان للتقرب إلى الآلهة ثم استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات كالثيران والكباش .

أما المستوى الثاني فتمثله عقيدة على نحو ما كان عند المصريين القدماء ، إذ كشفت الآثار عن الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب ايمانهم ببعض اللآلهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله " أهورا مازدا " ، ومن الطريف أنهم نظروا إلى هذه الأله على أنه غير مرئي وليس له معبد خاص ، وإنما كانت جميع الأرض بمثابة معابد له .

(زرادشت والزرادشتية Zoroastria)

ولد في الفترة ما بين 1500 – 500 ق. م . زرادشت لقب ديني يشير إلى صاحب الأناشيد المعروفة، الذي تسميه النصوص الأفستية زرادشت سبيتاما، وفي اللغة الإيرانية الحديثة " زرتشت "، وكانت تسبق اسمه كلمة " أشو " أي الطاهر النقي .

وتتألف كلمة زرادشت من كلمتين: " زرت + اوشتره " أي الذهب زائد الجمال، لذلك ذهب بعض المستشرقين إلى تسميته صاحب الجِمال الذهبية، وبعضهم فسر اشتره بمعنى النور والضياء، فيصبح اسمه ذا النور والضياء الذهبي أو" الهالة الربانية ".

وقد ورد اسمه في النصوص الأفستية " زرئوشتره " ، ويقال أن ظهوره كان في القرن العاشر أوالتاسع قبل الميلاد في بعض الآراء، وفي القرن السادس أوالخامس قبل الميلاد في بعض الآراء الأخرى ، ولد في أذربيجان، ثم انتقل إلى فلسطين، واستمع إلى بعض أنبياء بني

إسرائيل من تلاميذ النبي إرميا، ثم رجع إلى أذربيجان، ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية ، وقد حيكت حوله قصص وحكايات اختلط فيها الواقع مع الخيال والإمكان مع الإعجاز، تشكل ترسيمة عن حياة تبدأ بالنبوءة التي تعلق أن ثوراً تكلم وتنبأ بميلاد منقذ، وتنتهي بموت قدسي في أحد المعابد أمام النار في طبلخ فقد قتل عن 77 سنة من قبل الطوراني " براتغاركش ".

وله كتاب هو" الأمينستا " وشرحه " الزندافستا " ، يقسم العالم قسمين، الروحي والجسمي والخلق إلى التقدير والفعل، والوجود إلى النور والظلمة، والموجودات من النور والظلمة معاً، أو من الخير والشر، والعالم صراع دائم بين القوتين المتضادتين، الخير ويمثله إله النور " أهورامازدا " والشر ويمثله إله " اهرمان " الذي ينتهي بانتصار إله النور في آخر الزمان، ولذلك تسمى الزردادشتية أحياناً باسم المازدية ، وأطلق عليها الإسلاميون اسم المجوسية ، والمجوسية اسم ديانة عبدة النار، وكان زرادشت قد اعتنق عبادة النار أيضاً .

Zoroastrianismالزرادشتية

الزرادشتية دين فارسي قديم يؤمن بالثنائية، اكتمل تكوينه في القرن السابع قبل الميلاد. كان له بأثيره البالغ على عقائد الديانة اليهودية والمسيحية ، وتتمتع الزرادشتية بأخلاق اجتماعية قوية إيجابية ، فالعمل هو ملح الحياة ولكن خلق الشخص لا يعبر عنه فقط فيما يفعل ويقول ، بل بأفكاره، فلا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة ، والحسد بالإحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق .

ولم يبق من تعاليم زرادشت إلا سبع عشرة ترنيمة تسمى الجاثات .

أما الكتاب المقدس عند الزرادشتيين فهو" الابستاق " وهي كلمة فارسية تعني الأصل أوالمتن ، والأرجح أن تدوينه تمَّ بعد القرن الخامس الميلادي، ولم ينج الابستاق من التخريب إذ لم يبق منه إلا الأناشيد والترنيمات المذكورة وترنيمات " اليشتا " والصلوات .

والله في الزرادشتية هوالموجود الأعظم والأفضل والأسمى، لايصدر عنه إلا الخير أما الشر ، فيرجع إلى الشيطان " اهرمان " ، الروح المسؤولة عن كل شرور العالم وعن الأمراض والموت والغضب والهم .

وبهذا تصور الزرادشتية تاريخ العالم أنه تاريخ الصراع بين الله والشيطان الذي ينقسم إلى أربع فترات تمتد كل منها ثلاثة آلاف سنة يتأكد في نهايتها دوام الخلق الطيب وهزيمة الشيطان .

رموز الزرادشتية : للزرادشتية رموز دينية، كالهنود والسيخ، يعبرون بها عن الإيمان بمعتقداتهم، وتعد جزءاً من زيهم اليومي، أهمها :

وهي تعقد مرات 1- الكوشتي . وهو جعل فيه اثنان وسبعون خيطاً ترمز لأسفار" اليسنا " عديدة في اليوم تعبيراً عن تصميم الدين والأخلاقي معاً .

منذ سن البلوغ ، ويرتدي الكهنة رداء أبيض وعمامة بيضاء . 2 - ارتداء قميص الساندر وقناعاً على الفم أثناء تأدية الطقوس تجنباً لتلويث النار المقدسة بأنفاسهم .

وصلاة العصر " كاه أزيرن" . 3 - صلاة الصبح " كاه هاون " وصلاة الظهر " كاه رقون" وهناك احتفالات وصلوات وصلاة الليل " كاه عيون سرتيرد " وصلاة الفجر " كاه اشهن " ، .خاصة لجميع المناسبات الكبرى في الحياة الميلاد والبلوغ والزواج والإنجاب والموت

4 - وضع الجثة فوق " أبراج الصمت " لتأكلها الطيور الجارحة وهناك طقوس وأعمال عبادة وتطهر .

وقد قضى الإسلام على الزرادشتية في القرن السابع الميلادي ، فمع الفتح الإسلامي (635م) تبنى الإيرانيون ديانة الفاتحين ، ولكن مجموعة من النبلاء لاذوا بالجبال والتصقوا بالعقيدة الوطنية الزرادشتية رمزاً للاستقلال ، وقد هاجر بعضهم إلى الهند ويصل عددهم إلى أكثر من مئة ألف يعيشون في قسمها الشرقي وحول بومباي ويدعون البارسيين ، وهو تحريف لاسمهم الأصلي الفارسيين .

وكان للزرادشتية تأثير عميق على تطور اليهودية منذ الخروج وما بعده ، إضافة إلى تطوير بعض المعتقدات حول مملكة الله والحساب الأخير ، والقيامة وابن الإنسان وأمير العالم والمخلص والكلمة وموت يسوع ، وقد أدت الزرادشتية في الواقع دوراً رئيسياً على مسرح التاريخ الديني للعالم، فقد عرفت اليونان زرادشت واحترمته في عصر أفلاطون، وانتشرت عبادة " مترا " وأثارت الزرادشتية فكرة المخلص في الديانة البوذية في صورة " مترا بوذا "، كما أثرت في تطور الإيمان اليهودي والمسيحي وصبغته بصبغتها، كما كان للزرادشتية تاثير

كبير في الطوائف الباطنية من قرامطة وغيرهم، واعترفت بها البهائية وادعت أنها عثرت في "الزندافستا " على بشارات بظهور الباب والبهاء .

_الفلسفة البابلية القديمة

بابل Babylone

مدينة قديمة مشهورة في العراق، وإحدى أكبر المدن في العالم القديم . كانت عاصمة لكثير من الممالك والدول التي نسبت إليها (بابلية) .

وقد ارتبط اسمها بالإنجازات الحضارية التي اكتسبت مع مرور الزمن صفة أسطورية كبرج بابل والحدائق المعلقة .

تعود أقدم آثار الاستيطان البشري في بابل إلى الألف الثالث قبل الميلاد، حيث عاش السومريون هناك في قرية صغيرة تحولت مع الزمن إلى مدينة ، وقد بنى فيها الملك الأكدي شركالي شري (2223 - 2198ق. م) معبداً للإلهة عشتار ، وبقيت مدينة مغمورة في عصر سلالة أور الثالثة ، غير أنها أخذت بالتحول إلى مدينة ذات مكانة مهمة مع وصول القبائل البدوية الأمورية إلى بلاد الرافدين في موجاتٍ قادمة من جهة الغرب (بادية الشام) في بدايات الألف الثاني قبل الميلاد وتأسيسها سلالات حاكمة في كثير من المدن مثل لارسا ، و أشنونة ،و إيسن ، و بابل التي أسس فيها الأمير الأموري سَموآبو (سوموأبوم) (1894 - 1881ق.م) مملكة قوية توالى على حكمها أولاده وأحفاده من بعده .

وقد انحصر اهتمام ملوك هذه المملكة البابلية القديمة بتوسيع منطقة نفوذهم في وسط بلاد الرافدين وبإقامة بعض الأبنية ولاسيما الدينية منها كمعبد الإله مردوخ ، وبتشييد التحصينات والأسوار وتدعيمها لحماية المدينة من الاعتداءات الخارجية ، وكان من أشهر ملوكهم سادسهم حمورابي (1792 -1750ق.م) الذي استطاع التغلب على جميع خصومه من ملوك الممالك المجاورة (لارسا وماري وأشنونة ، وبسط سلطته على بلاد الرافدين)كلها منهياً بذلك حقبة طويلة من الانقسام والفرقة امتدت منذ أواخر العصر الأكدي ، ونتيجة لشهرة بابل في تلك الحقبة صار القسم الجنوبي من بلاد الرافدين يسمى بلاد بابل نسبة إليها، وبقيت مملكة بابل هذه قائمة حتى عام 1595ق.م حين سقطت بيد الحثيين الذين انسحبوا منها بعد نهبها واستولى على السلطة جماعات هندية - أوربية عرفت باسم الكاشيين الذين حكموا بلاد بابل حتى منتصف القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، ونتيجة للضعف الذي عانته بابل في أواخر العصر الكاشي استطاع العيلاميون عام 1160ق.م

احتلالها ونهب كنوزها ، وبعد ذلك بمدة قصيرة (1137 ق.م) قامت سلالة حاكمة في مدينة إيسن (سلالة إيسن الثانية) استطاعت أن تقود المقاومة في وجه العيلاميين وتحرر بلاد بابل كلها من احتلالهم ، واشتهر من هذه السلالة نبوخذ نصّر الأول (1124 - 1103 ق.م) الذي قام بحملتين ناجحتين على عيلام، لكن خلفاءه من بعده لم يستطيعوا الحفاظ طويلاً على قوة بابل فخضعت في العهود اللاحقة لسيادة ملوك آشور، وتعرضت عام 689ق.م للتخريب والتدمير على يد سنحريب نتيجة ثورتها عليه. غير أن ابنه وخليفته أسر حدّون أعاد بناءها استرضاءً لأهلها ولكون أمه بابلية.

عادت بابل إلى الظهور مرة أخرى في أواخر القرن السابع قبل الميلاد عاصمة امبراطورية كبيرة شملت بلاد الرافدين وبلاد الشام وقوة عظمى لها وزنها في تقرير سير الأحداث في الشرق القديم. وقد أحرزت هذه المكانة بعد أن تمكن نابوبولاصَر من السيطرة على تلك المنطقة وتنصيب نفسه ملكاً في بابل عام 625 ق .م . وبعد أن استتب له الأمر هناك دخل في تحالف مع الميديين كان من نتائجه القضاء على الامبراطورية الآشورية الحديثة.

بلغت المملكة البابلية الحديثة (أو الكلدانية) أوج قوتها وازدهارها في عهد ابنه نبوخذ نصّر الذي أنشأ كثيراً من الأبنية في بابل مثل برج بابل (زقورة الإله مردوخ) وشارع المواكب - وبوابة عشتار وحدائق بابل المعلقة وبعض القصور والمعابد .

ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت

تعتبر ملحمة جلجامش خير نص يصور لنا الفكر العراقي القديم سواء في عصر الحضارة السومرية أو الآشورية أو البابلية حيث تحكي ملحمة جلجامش عن السومري جلجامش ملك أوروك البطل ومغامراته .

تم اكتشاف هذه القصة الملحمية في أنقاض مكتبة آشوربانيبال في نينوى 1853

كُتب في هذه القصة المسمارية على 12 قرصاً أو لوحاً من الطين، ويعود تاريخ النسخة الأكادية إلى حوالي 1300 إلى 1000 قبل الميلاد

كانت ملحمة جلجامش واحدة من أكثر القصص المحببة لبلاد ما بين النهرين، وفقا للحكاية فإن جلجامش هو شاب ملكي رياضي من مدينة أوروك وكانت والدته الملكة نينسون ووالده الكاهن الملك لوجالباندا، مما جعل جلجامش يبدو كملك ذو قدرات خارقة

وقد وصف جلجامش بأنه هائج وحيوي ولكن أيضاً قاسي ومتغطرس ، وكان يتحدى كل الشباب الآخرين في المسابقات البدنية والقتال .

النصف الأول من الملحمة

كان يعلن عن حقه في ممارسة الجنس مع جميع العرائس الجدد، وسلوك جلجامش هذا يزعج مواطني أوروك وجعلهم يصرخون لـ ملك السماء العظيم ، آنو، للمساعدة في قضية ملكهم الشاب .

وكان رد الملوك العليا هو إرسال رجل متوحش أو مجنون باسم إنكيدو كي ينافس الشاب الملك جلجامش ، وفي البداية كان يعيش إنكيدو في البراري الريفية حيث يعيش بانخراطٍ مع الحيوانات، وكان متحضرا نوعا ما بعد أن حاز على دورس من كاهنة المعبد شحات ، التي كانت تغويه وتعلمه كيف يأكل مثل إنسان طبيعي .

يتوجه إنكيدو بعدها إلى أوروك ويلتقي بجلجامش كي تبدأ معركة ملحمية بين الاثنين ، انتهت بفوز جلجامش في المعركة وأصبح بعدها هو وإنكيدو أفضل الأصدقاء . يتعلق النصف الأول من الملحمة بمغامرات جلجامش وإنكيدو ، مثل قيامهم بقهر وقتل الوحش هامبانا ، الذي أرسلته الملوك إلى غابة الأرز (حسب ما يسمى في عالم الأساطير) .

جلجامش رفض بعدها عشتار عندما حاولت إغواءه والتقرب منه، ولذلك أرادت الانتقام منه وناجدت عشتار الملك إنليل لإرسال ثور السماء ، وبالفعل عندما تم إرسال هذا الثور دخل في معركةٍ مع جلجامش وإنكيدو ولكن خرج الاثنان منتصران في النهاية ، وهو ما سبب الغضب لجميع الملوك المعظمين وأرادو معاقبة جلجامش عبر قتل صديقه الحميم إنكيدو

النصف الثاني من الملحمة

أما في النصف الثاني من الملحمة فإن البطل جلجامش يسعى إلى الخلود والأبدية ويبدأ البحث عنها بعد أن شعر بالخوف على حياته ويحزن على وفاة صديقه الودود، فأراد إيجاد طريقة للحفاظ على شبابه وعدم الاقتراب من الموت بل النجاة منه إلى الأبد .

لذلك بدأ برحلة بحث عن أوتنابشتم ،وهي الشخصية المخلدة التي هنالك عدة خرافات حولها (مثل أنها نجت من الطوفان العظيم ولذلك أصبحت مخلدة) وعندما عثر عليه جلجامش أخيرا طلب منه المساعدة في امتلاك الخلود والنجاة من الموت ، وحاولت هذه

الشخصية المخلدة مساعدته عبر توجيهه نحو نبتة يمكنها تجديد الشباب، ولكن للأسف بعد حصول الملك الحزين على هذه النبتة تم أكلها من قبل أفعى .

يعود بعدها جلجامش إلى وتنابشتم وهو لا يزال بعيدا عن الخلود، ولهذا يطلب منه ذلك الأخير قبول واقع أنه غير مخلد، ويعود بعدها جلجامش ويصبح ملكا صالحا ويحكم لمدة 126عاما وفقا لقائمة ملوك سومر .

لم يكن جلجامش بطلاً ملحمياً فحسب بل كان أيضاً ملكاً تاريخياً لأوروك الذي ظهر في الآثار ، وتحول من ملك إنسان بشري ليصبح رسائل معاصرة وكتابات عثر عليها علماء جلجامش في القصص هو البطل شبه الملك المقدس لأعظم قصةٍ في بلاد ما بين النهرين .

نهاية القصة

تنتهي ملحمة جلجامش بقبول واقعِ عدم إمكانيته الحصول على الخلود ورؤيته للعالم الذي من حوله بمنظور جديد يدرك جمال مدينة أوروك وجدرانها المتينة، وعاد بعد مغامرته الملحمية رجلاً حكيماً فهم أهمية الإنجاز في الحياة قبل الموت لأن الموت لا مفرّ منه

عندما يعود جلجامش من رحلته يدرك أيضاً أنه من قدره أن يحكم بحكمة كملك ولكن ليس لتحقيق الخلود، فبدلاً من محاولة تحقيق الخلود والأبدية، يحول جلجامش جهوده إلى الحكم كملك حكيم وعادل، فقد أصبح مدركًا كل الإدراك أن مصيره هو أن يكون عظيماً على الأرض وليس في حياة الخلود ويُقدِر ما يمكن أن يفعله كملك بشري .

_ الفلسفة اليونانية .

ترجع بدايات الفلسفة الغربية إلى الفكر اليوناني منذ القرن السادس قبل الميلاد .

حدث ذات يوم من أيام سنة 585 ق. م وقد كان الفرس والميديون يتقاتلون في ساحة معركة في آسيا الصُغرى ، فجأة حلّ الظلام وأتى الليل دون سابق إنذار ، فرع المتحاربون أنظارهم إلى السماء ، فاكتشفوا منظراً مدهشاً ، لقد غابت الشمس .

هل إشارة من الآلهة ؟ أوقف الجيشان الحرب وتفرقوا ، وفي ذاك الوقت كان هناك شخص قد توقع هذا الكسوف للشمس ، إنه " طاليس الميليتسي " ، وهو عالم ومهندس ورياضي معروف من تلاميز المدارس ، وويروى أنه نجح في حساب ارتفاع الهرم الكبير في مصر وفي بضع دقائق بطريقة عبقرية .

وقد كان فيلسوفاً وأول من فتح مدرسة فلسفة وهي مدرسة ميليتس التي استقبلت ذوي شأن مثل أناكسيموندر وأناكسيمان .

وقد كان راغب في فهم المبادئ الأولى التي تحكم العالم .

من أين تأتي الحياة ؟ من أين يأتي العقل ؟ من أين تأتي الحركة ؟

أكدت هذه الطريقة في التساؤل عن أصول العالم دون الإستعانة بالأساطير ، طريقة جديدة في التفكير . البحث عن الأسباب الأولى واستعمال العقل ورفض الشروح الأسطورية والاهتمام بتوحيد المعارف ، كانت تلك هي مطالب هذه الطريقة الجديدة التي كانت بصدد الظهور .

نستطيع أن نفترض عقليا بأن تأسيس مدرسة ميليتس هي ميلاد الفلسفة التقريبي .

وقد بدأت الفلسفة كعلم منهجي مع سقراط المولود عام 469 قبل الميلاد .

باعتباره مؤسس المدرسة الكلاسيكية في الفلسفة اليونانية رغم أنه لم يترك أثراً مكتوباً ، سوى عدد من المحاورات والمناظرات التي قدمها تلميذه أفلاطون .

ويعزى إلى هذا الفيلسوف الذي كان يعلّم تلاميذه في الأسواق العامة وملاعب الرياضة محاولته إيجاد تعريفات دقيقة لبعض المفاهيم التجريبية كالمعرفة والفضيلة والعدل والحكمة، وذلك بطريقة ابتكرها عرفت بطريقة التهكم والتوليد .

ومن محاوراته تلك يمكن تبين الأسس الأولى للمذهب المثالي أو الأخلاقي الذي قدمه سقراط للحضارة العالمية .

ويعزو الأوربيون تفوق الفلسفة اليونانية على غيرها إلى الحرية الفكرية التي تمتع بها الإغريق قياساً مع غيرهم من الأمم التي قيدتها مفاهيم فكرية أسطورية غامضة .

أفلاطون Platon

يعتبر أفلاطون المولود (427 – 347 ق. م) من أبرز تلاميذ سقراط وأكثرهم تأثيراً في الفلسفة الكلاسيكية ، وقد تمحورت فلسفته حول أنه لا يمكن إدراك حقيقة الأشياء في الحياة عن طريق الحواس ، لأن المعارف المدركة عن طريق الحواس تتغير بظروف الزمان والمكان . وعليه لا يمكن الوصول إلى المعارف الأصلية إلا فيما يتعلق بالأشياء الثابتة التي لا تتغير بالزمان والمكان مثل الحقيقة والجمال والخير وغيرها.

وكان أفلاطون يوضح فكرته بالقول إن أفكار الإنسان هي فقط التي تماثل الحقيقة إن لم تطابقها في حين تعد أشياء الحياة الأخرى انعكاساً لهذه الأفكار.

ويضيف أفلاطون إن من واجب الإنسان الواعي أن يوقف حياته للتأمل في الحقائق السرمدية لفكرة الحياة الخيرة ، وإذا وصل الإنسان إلى هذا المستوى من الفهم ، فعليه العودة إلى الحياة المادية واستخدام معارفه وقدراته المكتسبة لخدمة الإنسانية.

وكان أفلاطون قد ربط هذه الدعوة بتأكيد خلود الروح بعد هلاك الجسد .

ومن أشهر مؤلفات أفلاطون " الجمهورية " جمهورية افلاطون .

كتب أفلاطون هذا الكتاب على لسان أستاذه سقراط حوالي 400 قبل الميلاد , حيث تناول مناقشة قضايا تخص الدول والمجتمعات الشرقية والغربية منذ فجر التاريخ الإنساني ، وحتى يومنا هذا .

يناقش أفلاطون في بداية الكتاب فكرة العدالة, وكيف نبني دولة عادلة أو أفراد يحبون العدالة .

يقدم سقراط في المحاورات داخل الكتاب تعريفا للعادل وهو الحكيم والصالح ، وإن المتعدي هو الشرير والجاهل .

وهو يظن ان الانسان يميل بطبعه الى التعدي أكثر من العدالة ، والدولة ينبغي أن تعلم الافراد حب العدالة .

يقسم الدولة الى طبقة الحكام ، طبقة الجيش ، طبقة الصناع والعمال .

ويقسم الانسان الى الرأس وفيه العقل, وفضيلته هي الحكمة

القلب ، وفيه العاطفة، وفضيلته هي الشجاعة .

البطن، وفيه الشهوات ، وفضيلته هي الاعتدال .

والدولة العادلة هي التي يقوم كل فرد فيها بالعمل الخاص بطبيعته .

الحاكم يحكم ، الجندي يحمي ، العامل يشتغل ، وهكذا تكون فكرة العدالة في النفس البشرية .

العقل يضبط الشهوات ، العواطف تساعد العقل في عمله، كالغضب ضد الاعمال المنحطة والخجل من الكذب .

والعدالة الاجتماعية هي جزء من هذه العدالة الداخلية ، عدالة النفس

ثم يتساءل : هل نطلب القوة أم نطلب الحق؟ .

وهل خير لنا ان نكون صالحين أو أن نكون أقوياء ؟ .

أما أنا فأراها أسئلة خطيرة ما زالت تشغل بال الناس الذين يفكرون ويتساءلون عما يحدث في العالم اليوم ، وأي منطق هو السائد , منطق الحق ام منطق القوة ؟ .

ويقول سقراط في المحاورات ان الطمع وحب المزيد من الترف هي العوامل التي تدفع بعض الناس للتعدي على الجيران وأخذ ممتلكاتهم ، أوالتزاحم على الأرض وثرواتها، وكل ذلك سيؤدي الى الحروب .

ويقول ان التجارة تنمو وتزدهر في الدولة ، وتؤدي الى تقسيم الناس بين فقراء وأغنياء .

وعندما تزيد ثروة التجار تظهر منهم طبقة يحاول أفرادها الوصول الى المراتب الاجتماعية السامية عن طريق المال ، فتنقلب احوال الدول ة، ويحكمها التجار وأصحاب المال والبنوك ، فتهبط السياس ة، وتنحط الحكومات وتندثر .

ثم يأتي زمن الديمقراطية ، فيفوز الفقراء على خصومهم ويذبحون بعضهم وينفون البعض الاخر ويمنحون الناس أقساطا متساوية من الحرية والسلطان .

لكن الديمقراطية قد تتصدع وتندثر ، فإن مبدأها الاساسي تساوي كل الناس في حق المنصب وتعيين الخطة السياسية العامة للدولة .

وهذا النظام يستهوي العقول, لكن الواقع أن الناس ليسوا أكفاء بالمعرفة والتهذيب ليتساووا في اختيار الحكام وتعيين الأفضل ، وهنا منشأ الخطر

ينشأ من الديمقراطية الاستبداد ، إذا جاء زعيم داعيا نفسه حامي حمى الوطن، ولاه الشعب السلطة العليا ، فيستبد بها .

ثم يتعجب سقراط من هذا ويقول : إذا كنا في المسائل الصغيرة كصنع الاحذية مثلا لا نعهد بها الا الى اسكافي ماهر ، أو حين نمرض لا نذهب الا الى طبيب بارع ، ولن نبحث عن اجمل واحد ولا أفصح واحد .

وإذا كانت الدولة تعاني من علة ، ألا ينبغي ان نبحث عن أصلح الناس للحكم ؟ .

ثم يقول ان الدولة تشبه ابناءها، فلا نطمع بترقية الدولة الا بترقية أبنائها .

وتصرفات الانسان مصدرها ثلاثة .

الشهوة : وهؤلاء يحبون طلب المال والظهور والنزاع ، وهم رجال الصناعة والتجارة والمال .

العاطفة : وهؤلاء يحبون الشجاعة والنصر وساحات الحرب والقتال ، وهم من رجال الجيش

العقل : وهؤلاء أقلية صغيرة تهتم بالتأمل والفهم ، بعيدون عن الدنيا واطماعها، هؤلاء هم الرجال المؤهلين للحكم ، والذين لم تفسدهم الدنيا .

ويقول أن افضل دولة هي التي فيها العقل يكبح جماح الشهوات والعواطف

يعني رجال الصناعة والمال ينتجون ولا يحكمون ، ورجال الحرب يحمون الدولة ولا يتسلمون مقاليد الحكم ، ورجال الحكمة والمعرفة والعلم يُطعمون ويلبسون ويحمون من قبل الدولة، ليحكموا .

لأن الناس إذا لم يهدهم العلم كانوا جمهورا من الرعاع من غير نظام كالشهوات اذا اطلق العنان لها، و الناس في حاجة الى هدى الفلسفة والحكمة .

وإن الدمار يحل بالدولة حين يحاول التاجر الذي نشأت نفسه على حب الثروة أن يصبح حاكما ، أو حين يستعمل القائد جيشه لغرض ديكتاتورية حربية

ثم يقترح سقراط طريقة صناعة هؤلاء القادة الحكماء، وان تربيهم الدولة منذ الصغر على الفضيلة والعلم ، وان يجتازوا امتحانات كثيرة حتى يبلغوا سن الخامسة والثلاثين ،

فيخرجوا لمخالطة الناس في المجتمع وكل الطبقات , ويرون كل الحيل والدهاء الذي عند بعض الناس ، حيث هكذا يصبح كتاب الحياة مفتوحا أمامهم .

ثم من غير خدع ولا انتخابات يعين هؤلاء الناس حكاما للدولة ، ويصرف هؤلاء نظرهم عن كل شيء آخر سوى شؤون الحكم ، فيكون منهم مشرعين وقضاة وتنفيذيين .

وخوفا من وقوعهم في تيار حب المال والسلطان ، فإن الدولة توفر لهم المسكن والملبس وممنوع ان يكون في بيوتهم ذهب او فضة والحماية .

وطبعا ستكون اعمارهم لا تقل عن خمسين سنة ، وهي سن النضوج والحكمة كما يقول سقراط .

وإذا كنا في ظروف لم نحصل على مثل هؤلاء ، فعلى الاقل نفحص ماضي هذا المرشح للحكم ، كم عنده مبادىء كم عنده نزاهة ؟ كيف أمضى حياته قبل استلام الحكم ؟

هذه هي أبسط طريقة ، وفي النهاية يقول ان العدالة اذن هي ليست القوة المجردة ، وهي ليست حق القوي ، انما هي تعاون كل اجزاء المجتمع تعاونا متوازنا فيه الخير للكل .

أرسطوAristotle

مواليد 384 ق. م بمدينة اسطاغيرا في مقدونية ، وكان أبوه طبيب الملك أمينتاس الثاني ، ومن أسرة أطباء.

وفي عام 366 ق. م جاء أرسطو إلى أثينة ودخل أكاديميتها, وبقي فيها حتى وفاة مؤسسها أفلاطون ، بعد أن قضى فيها عشرين سنة.

ثم غادرها ورحل إلى طروادة, ومنها انتقل إلى ميتلين, في جزيرة لسبوس, وأقام فيها إلى أن، استدعاه, عام 342 ق.م ، فيليبس المقدوني (ابن أمينتاس الثاني) ليعهد إليه بتربية ولده الاسكندر ، وعندما تولى الاسكندر العرش عام 334 ق.م ، رجع أرسطو إلى أثينة وأسس فيها مدرسته بالقرب من معبد أبولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم " اللوقيون " .

وبعد وفاة الاسكندر, عام 323 ق. م ، ثار الأثينيون على أرسطو ، واتهموه بالولاء للعرش المقدوني ، وبالإلحاد في الدين ، ولهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الأثينيين يرتكبون الجريمة نفسها التي ارتكبوها مع سقراط, فغادر أثينة, وسافر إلى مدينة خلقيس حيث توفي
ولأرسطو مؤلفات كثيرة ومتنوعة ، ولكن لم يصلنا منها إلا 47 مؤلفاً يمكن جعلها من حيث الموضوع في الأقسام التالية : الكتب المنطقية وتشمل : المقولات والعبارة ، والتحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية ، والجدل, والمغالطات السفسطائية .

والكتب الطبيعية وهي : السماع الطبيعي ، وفي السماء ، وفي الكون والفساد ، والآثار العلوية أو الظواهر الجوية ، وفي النفس ، والطبيعيات الصغرى ، وخمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، وأعضاء الحيوان ، وتكوين الحيوان ، ومشي الحيوان ، وحركة الحيوان .

والكتب الميتافيزيقية ، أو كتاب ما بعد الطبيعة ، وصل إلينا هذا الكتاب مؤلفاً على صورة مقالات عددها أربع عشرة مقالة. مسماة " الفلسفة الأولى "

أما التسمية باسم ما بعد الطبيعة، فقد وردت في تعليقة لأندرونيقوس الروديسي على شرح ميتافيزيقة ثاوقرسطس.

وليس من شك في أن الأصل في هذه التسمية يعود إلى أسباب خارجية ، وهي أن ترتيب هذه المجموعة قد جاء بعد الطبيعيات .

والكتب الأخلاقية والكتب السياسية, وتشمل: الأخلاق النيقوماخية (الأخلاق كتبها إلى ابنه نيقوماخوس) ، والأخلاق الكبرى, وكتاب السياسة ، ودستور الأثينيين .

والكتب الشعرية وهي : في الشعر ، وفي الخطابة .

ويمكن تصنيف هذه المؤلفات وفق أقسام العلوم الثلاثة الكبرى التي قال بها أرسطو إلى مايلي :

العلوم الشعرية ، وتدرس نتاج العقل ، لأن العقل يصنعها من مواد وجدت من قبل, سواء أكانت شعرية أم خطابية .

والعلوم العملية، وتدرس مختلف صور النشاط البشري الأخلاقي أو السياسي أو الاقتصادي.

والعلوم النظرية ، وهي أسمى العلوم ، لأنها تبتغي المعرفة المجردة ، وتشمل العلوم الطبيعية ، والعلوم الرياضية والميتافيزيقية .

أسلوب أرسطو ومنهجه

يتميز أرسطو من أفلاطون في تفكيره المنطقي القائم على التحليل ، وانطلاقه من الواقع المادي الملموس .

هذا التفكير المنطقي التحليلي ظاهر جداً في منهجه ، بل طبع بطابعه الخاص مجمل أفكاره ، وفيها المسائل اللغوية ، مع أن نزعته العلمية حاولت قدر الإمكان أن تخفف من حدته بإضافة التجربة والملاحظة إلى التحليل.

أما نزعته الواقعية ، فيمكن ملاحظتها حتى في الفلسفة الأولى ، إذ انطلق من العالم الطبيعي ، مميزاً علله التي تتحكم فيه ، ومن ثم ارتقى نحو العالم غير المادي لدراسة المبادئ المطلقة للوجود .

ومع أن لكل علم من العلوم موضوعه وأسلوبه الخاصين به ، فإن عند أرسطو أسلوباً عاماً للبحث يبين نوع تفكيره وسعة معارفه ، ويبدو ذلك في قوله في كتابه " ما بعد الطبيعة " ، البحث عن الحقيقة عسير جداً, من جهة ، وسهل من جهة أخرى ، وما يبرهن على ذلك أن لا أحد يدرك الحقيقة إدراكاً كاملاً ، ولا أحد يجهلها جهلاً كاملاً .

فكل فيلسوف يجد ما يقوله في الطبيعة ، وكل قول من هذه الأقوال إذا نظرنا إليه على انفراد هو لا شيء ، أو هو شيء زهيد جداً بالنسبة إلى الحقيقة غير أن مجموع الأقوال يأتي بنتائج مثمرة ، فمن العدل إذن ألا نشكر الذين نتفق وإياهم في الأفكار وحسب ، بل الذين يختلفون عنا في الآراء .

لقد أسهم هؤلاء في البحث عن الحقيقة ، لكونهم أنموا فينا القدرة على التفكير .

ولما كانت الحقيقة صعبة الإدراك ، اتبع أرسطو منهجاً من أربع مراحل يوضحها في الكتاب نفسه .

ويقوم المنهج في مرحلته الأولى على تعيين موضوع البحث ليتمكن بالتالي من تعيين الدليل الذي يلائمه ، لأن البعض لا يقبل إلا لغة الرياضيات ، والبعض لا يريد إلا أمثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم في كل بحث برهاناً محكماً ، في حين يعد غيره هذا الإحكام إسرافاً ، ولكن يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم .

فلا تقتضى الدقة الرياضية في كل موضوع ، وإنما فقط في الكلام على المجردات ، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي لأن الطبيعة تحتوي على المادة ، ويقوم في

مرحلته الثانية على سرد الآراء المضادة لآرائنا وتمحيصها بقصد الوقوف على شتى الآراء في الفروع جميعها .

فالذي يسمع الحجج المتعارضة جميعاً يكون موقفه أفضل للحكم .

ويقوم في مرحلته الثالثة على فحص الصعوبات لأن الباحث من دون هذا الفحص يشبه مسافراً يجهل الوجهة التي ينبغي له أن يتجه إليها.

فهدف البحث لا يظهر إلا لمن عرف قبلاً الصعوبات .

وأما مرحلته الرابعة فإنه يقوم على النظر في المسائل نفسها والفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة .

ويعرض أرسطو في نهاية الفصل الأول من المقالة الثالثة أربع عشرة مسألة يؤلف مجموعها مفردات موضوع كتاب ما بعد الطبيعة .

ومع أن هذه المسائل صعبة ومعقدة كما يصفها أرسطو نفسه فإنه يدرسها ويجيب عنها بأن يعرض كلما بحث في مسألة منها الآراء المهمة فيها ويناقشها.

وكثيراً ما نراه يعرض الصعوبات بصورة قضية ونقيضها ويناقش كل واحدة منها . غير أن هذا العرض يعبر غالباً عن موقف أرسطو العقائدي الذي يعد كل الفلسفات السابقة إما ناقصة مقارنة إلى فلسفته التي عدّها خاتمة الفلسفات وإما انحرافاً عنها ، وهذا كله يأتي بحثاً عن الحقيقة .

اعتقد أرسطو بادئ ذي بدء أن الحقيقة يمكن تحديدها بالعلاقة البسيطة بين الأفكار. بيد أنه لم يتأخر بعد استقلاله عن أفلاطون في العدول عن هذه المفهوم المثالي ، إذ لم تبق الحقيقة في نظره قائمة على مجرد توافق الفكر مع نفسه بل على توافقه مع الأشياء والموجودات الخارجية ، أي مع العالم الحسي.

وبهذا أخرج أرسطو الحقيقة من إطار المنطق وأدخلها في إطار الميتافيزيقة . فالوجود العقلي يفترض إذن وجوداً واقعياً .

المنطق

يعد أرسطو واضع المنطق الصوري، وهو وإن لم يدخله ضمن إطار العلوم النظرية ، أو لم يعدّه علماً مستقلاً بذاته, فإنه استعمله فقط أداة للبرهنة في بقية العلوم لأن موضوعه بنظره ليس وجودياً، وإنما هو عقلي .

فالمنطق يدرس صور الفكر البشري بغض النظر عن مضامينها الواقعية . وهكذا فإن المنطق علم يوجه العقل نحو الحقيقة ويسمح له من خلال عملياته المختلفة التصور البسيط والحكم والتصديق والمحاكمة والاستدلال بإدراكها من دون أن يقع في الخطأ أو في الضلال .

فالمنطق يدرس إذن عمليات العقل الثلاث من حيث الصحة والفساد.

ولهذا أتت كتب أرسطو المنطقية موزعة إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات الذي يدرس الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً ، وكتاب العبارة الذي يدرس القضايا المركبة ، وكتاب التحليلات الأولى الذي يدرس الاستدلال من حيث صورته .

أما الاستدلال من حيث مادته ، فإنه إما استدلال برهاني قائم على مقدمات كلية يقينية ، وإما استدلال جدلي مركب من مقدمات ظنية احتمالية ، وإما استدلال سفسطائي مؤلف من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً ، ولهذه الأنواع الثلاثة من الاستدلالات خصص أرسطو ثلاثة كتب منطقية : التحليلات الثانية أو البرهان ، والجدل ، والأغاليط .

وإذا كانت العملية الأولى تسمح للعقل بإدراك ذات الشيء وماهيته على طريق استحضار صورته في الذهن من دون إثبات أو نفي فإن العملية الثانية توحد وتجزئ على طريق الإيجاب والسلب ، فعلى طريق الإيجاب يُنسب المحمول إلى الموضوع ، وعلى طريق السلب يُنفى المحمول عن الموضوع .

أما العملية الثالثة فهي العملية المنظمة تنظيماً منطقياً ، والتي تمكن العقل من الانتقال بين الأشياء من معلوم إلى مجهول .

فالعملية الأولى تقع في مستوى الماهية ، والثانية في مستوى الوجود لإثباته أو نفيه ، والثالثة في مستوى عقلي محض للاستدلال على مبادئ وجود الأشياء المجهولة انطلاقاً من الأشياء المعلومة .

كان أرسطو أول من أدرك بدقة إمكان تكوين قياس صحيح لا انطلاقاً من ذات واقعية فقط كما فعل سقراط ، وإنما كذلك انطلاقاً من ذات تصورية وأول من حدد تماماً علم توافق الفكر مع نفسه ، فأعلن أنه عند افتراض قضيتين ، فإن القضية الثالثة ستنجم حتماً عنهما وفق ضرورة ليست واقعية ، وإنما منطقية.

وهكذا ميز أرسطو بين مجال الفكر أو المنطق ومجال الواقع أو علم الوجود الميتافيزيقي معترفاً في الوقت نفسه بالعلاقة الوطيدة بينهما.

ومع أنه بذل قصارى جهده ولاسيما في التحليلات الأولى وفي العبارة لصوغ قوانين المنطق الصوري ، فإنه لم يتوصل إلى التخلص من الاعتبارات الأنطولوجية ، ولم يدرس قوانين القضايا المنطقية بوجه منفصل عن قوانين الوجود .

وعلى كل حال فإن التفريق الواضح الذي أقامه أرسطو بين الذهني والواقعي يسمح لنا أن ندرس عنده المنطق الصوري بوجه مستقل عن العلم والميتافيزيقة.

فالمنطق الصوري يدرس إذن صورة القياس نفسها وعناصره المتمثلة بالمقولات

المقولات :

إن المقولات هي أجناس للموجود بل هي الأنواع والأصناف الأساسية للوجود، ومن ثم الأنواع الأساس لمفاهيمنا عن طريقة وجود الأشياء.

فهي مختلفة عن الوجود نفسه وعن محمولاته الاستعلائية ، كالوحدة والحقيقة والجمال .

وهي أيضاً مغايرة للألفاظ الكلية الخمسة ، الجنس ، والنوع ، والفصل النوعي ، والخاص ، والعرض الموجود أصلاً في التصور والمرتبطة ارتباطاً عملياً في الواقع .

فهذه الكليات لا تملك إذن وجوداً مستقلاً بكل ما تحتويه كلمة وجود من معانٍ .

والمقولات مختلفة كذلك عن الكلمات ، لكون المقولات بعكس الكلمات مفاهيم يمكن حملها على موضوعات من دون أن تقوّمها.

وباختصار يمكن القول : إن المقولات هي التحديدات الواقعية للموجودات وهي تشمل الأنواع العشرة التالية : الجواهر " الجواهر الأولى مثل سقراط ، والجواهر الثانية كالأنواع مثل إنسان ، والأجناس مثل حيوان" ، والكمية مثل ثلاثة أشبار، والكيفية مثل أبيض ، والمضاف مثل أكبر وأصغر ، والمكان مثل السوق ، والزمان مثل أمس .

التصورات البسيطة الساذجة :

ميز أرسطو التصور من التحديد ، أو الحدّ ، وذكر أنواع التصورات والفرق بين التضاد والتناقض .

معنى التصور وعلاقته بالتحديد :

إن التصور في معناه المنطقي والأنطولوجي عنصر بسيط, ومتحد مع طبيعة الموجودات البسيطة غير المنقسمة.

وهو يقوم على ذات الشيء التي هي أساس كل تحديد ، والتحديد يقتصر على ذات الشيء المقوّمة له ، وبوجه نوعي على هويته التي تقوّم وجوده ، وتجعل منه حقيقة واقعية متميزة ، ووحدة كلية غير منقسمة.

وهذه هي التصورات المحضة كالأجناس والأنواع .

بيد أن هناك تحت هذه التصورات المحضة المقوّمة لماهيات الموجودات تصورات أخرى أقرب من الأولى إلى الفكر المنطقي وأهم منها ، لأنها تقوم على وحدة الشيء المحدّد ، وهذه هي العلل الصورية والمحركة والغائية.

وهكذا فإن التحديد (الحدّ) بشموله لذات الشيء أو لصورته يشمل على نحو غير مباشر مادته ، لأن المادة إمكانية بالقوة تتحقق بالفعل عند اتحادها بالصورة ، ولأن التحديد لا يقع في مستوى المادة والصورة ، وإنما فقط في مستوى الماهية .

وهذا يعني أن التحديد يشمل المادة والصورة على طريق العلاقة الضرورية القائمة بينهما ، أي على طريق العلة الغائية التي توحّد بينهما.

فالتصور الأرسطي الذي يقوم أساساً على النوع أو على الصورة ينجم من اتحاد الجنس مع الفصل النوعي ، والجنس الذي علاقته بالفصل النوعي كعلاقة المادة بالصورة قاعدة التصور الأولى ، لأنه العنصر الجوهري المشترك بين عدة أنواع .

أما الفصل النوعي فإنه يشمل في الأعيان الفصول التي هي أدنى ، وأخيراً المادة المقوّمة له .

العلاقة بين أنواع التصورات:

لقد كشف أرسطو النقاب عن الخطأ الذي أوصل الإيليين ومن سار معهم من ميغاريين وفيثاغوريين إلى طريق مسدود .

وهذا الخطأ يقوم برأيه على اعتقادهم أن الموجود وحده قابل للتصور ، أما العدم فلا يمكن تصوره .

وهكذا فإن التصور متطابق عندهم مع الموجود ، وللإفلات من هذا الخطأ قام أرسطو بإحلال مذهب الواحد المتعدد ، أو الواحد الموجود الذي قال به أفلاطون في كتابه " بارمنيدس " محل الموجود - الواحد مطلقاً الذي قال به الإيليون وأتباعهم .

كما أنه ميّز في " المقولات " ، وفي " ما بعد الطبيعة " (المقالة العاشرة) بين التصورات محدداً الفرق بين التناقض والتضاد ، أو بوجه عام بين العدم والغيرية

ميّز أرسطو أربعة أنواع من تقابل التصورات وهي : الإضافة كالضعف والنصف ، والتضاد مثل الشر والخير أو الأسود والأبيض ، والعدم والملكة كالعمى والبصر ، والإيجاب والسلب المقومان للتناقض مثل هو جالس وهو غير جالس .

يبيّن أرسطو بوضوح ارتباط هذه الأنواع الأربعة وتسلسلها .

فالتقابل الأكثر إطلاقاً يبدو في الشكل الرابع لعدم وجود حدّ متوسط بين طرفي التقابل ، ويليه الشكل الثالث الذي هو تحديد لسابقه ونوع منه ثم الشكل الثاني الذي هو دائماً عدم الوجود: فالشر هو دائماً عدم وجود الخير ، لكن العكس غير صحيح .

ويأتي في المرتبة الأخيرة الشكل الأول الذي يحتوي على أقل ما يمكن من السلب لأن تقابل الطرفين فيه يقوّم طبيعتهما بحيث لا يوجدان إلا معاً .

التضاد والتناقض:

أدرك أرسطو بوضوح الفرق الأساسي بين التناقض والتضاد ، وتوصل في هذا الموضوع إلى الحقيقة النهائية.

ولما كانت الحقيقة والخطأ صفتين من صفات الأحكام ، فإن التناقض يمّيز بينهما لأنه الشكل الوحيد الذي يمكن تحديده بالحكم.

فإذا كان أحد الطرفين حقيقياً ، فسيكون الطرف الآخر خاطئاً ، والعكس صحيح .

أما في الأشكال الثلاثة الأولى فإنه ليس من الضروري أن يكون أحد الطرفين حقيقياً عندما يكون الطرف الآخر خاطئاً ، وإن اتخذت هذه الأشكال صفة الأحكام .

وبيّن أرسطو بتأثير من أفلاطون أن أخطاء الفلاسفة الذين سبقوه وتناقضاتهم تعود جميعها إلى عجزهم عن تمييز المفاهيم المختلفة لـ " الموجود " من التعدد الذي يتضمنه تصوّر الموجود نفسه فيقول : علينا إذن أن نفرق بين الموضوع والمحمول ، وكذلك بين كون الموضوع شيئاً ما وبين وجوده ، وإلا فسنقع حتماً في شك لا نخرج منه إلا باتباع إحدى الوسيلتين التاليتين: إما أن نؤكد مع الإيليين أن الموجود وحده موجود ، وأن كل الموجودات لا تؤلف سوى موجود واحد ثابت غير متبدل ، وإما أن نقبل بوجود العدم .

ومع أن أفلاطون قد سلك الطريق الصحيح بتأكيده وجود العدم ، فإنه لم يميّز بدقة كما فعل أرسطو التصورات المتضادة التي تقبل بوجود موجودات متوسطة من التصورات المتناقضة التي ترفض وجودها ، ولم يبيّن كما أكد أرسطو أن الموجود يقال وفق مفاهيم مختلفة (المقولات العشر) .

يُدرك من خلالها أن الشيء الواحد يمكن أن يكون بذاته واحداً ومتعدداً معاً وأن يكون بخواصه شيئاً آخر غير ذاته.

لكن هذه " الغيرية " في نظر أرسطو ليست كما اعتقد أفلاطون هي نفسها العدم .

وإذا كان أفلاطون قد قال بالوجود والعدم, بصفتهما طرفين متضادين مستبعداً وجود موجودات أخرى متوسطة بينهما فإن أرسطو قد تجاوز معلمه مؤكداً أن طبيعة العدم بمفردها لا تكفي للإحاطة بتنوع المعقولات ولا لإدراك المفاهيم المختلفة للموجود ، ولذا قال بالوجود والعدم وموجودات أخرى متوسطة بينهما هي الجواهر الثانية ، كالأجناس والأنواع من دون أن يعني وجودها أنها مختلطة مع الجواهر الأولى موضوع الميتافيزيقة فهذه الجواهر جميعها موجودة ، لكن وجودها يقال وفق مستويات مختلفة.

وهكذا فإن أرسطو قد تجاوز أفلاطون بأن أعطى التعابير مفاهيم محددة مميزاً الموجودات العرضية من الموجودات الجوهرية والمحمولات من الموضوعات . كما أنه أعطى فعل الوجود مفهومين يختلف أحدهما عن الثاني: مفهوماً جوهرياً ذاتياً يدل على وجود الشيء أو نفيه ، ومفهوماً رابطياً يربط المحمول بالموضوع .

إن التفريق بين هذين المفهومين يسمح بإسناد محمول إلى موضوع ، واستنتاج شيء من شيء آخر من دون انتهاك مبدأ عدم التناقض .

الحكم والتصديق :

إن دراسة التصورات وتقابلاتها تقودنا بصورة طبيعية إلى دراسة الأحكام ، لأن الحكم غير منفصل عن التصور البسيط مع أن العقل يميز أحدهما من الآخر. وإذا كان التصور البسيط ثمرة فكرية متأصلة في العقل ومعبرة عن وحدة الكلمة فإن للحكم وحدة أكثر تركيباً من وحدة الكلمة لأنه يتضمن بعكس الكلمة التركيب والتحليل.

ومع أن وحدة الحكم مبنية على الواقع الحسي ، فإنها موجودة من حيث هي كذلك في الفكر لا في الأشياء ، كما أنها بوجه خاص سمة تمييز الحقيقة من الخطأ ، لأن مفهوميهما موجودان في التركيب والتجزئة الملازمين للحكم ، أي ليس في التصورات وإنما في اتحادها وتجزئتها ، ولاسيما عندما نسند محمولاً إلى موضوع أو ننفيه عنه.

وهكذا فإن الحقيقة تأكيد للاتحاد الواقعي بين المحمول والموضوع ونفي للفصل بينهما ، أما الخطأ فإنه نفي للاتحاد بين الحدين وتأكيد للفصل بينهما بيد أن موضوع إدراك وحدة الأشياء والفصل بينها ليس من اختصاص المنطق ، بل هو من اختصاص علم الوجود.

فالمنطق لا يستطيع الاستغناء عن الميتافيزيقيا في دراسة موضوع الحقيقة والخطأ ، بل إن هذا الموضوع متعلق بالعلم الميتافيزيقي أكثر من تعلقه بالعلم المنطقي .

والواقع أن أرسطو يعترف أن الحقيقة توجد في الأعيان ، فلكي تكون الارتباطات الفكرية حقيقية يجب أن يقابل العلاقة الفكرية وجود واقعي .

فقول الحقيقة إنما هو إقامة علاقة واقعية بين المحمول والموضوع ، أو بالأحرى بين الموضوع الواقعي وبين ما يعود إليه واقعياً ، إذ إن الخطأ ينعدم في الطبائع البسيطة التي إما أن نعرفها وإما أن نجهلها .

وإذا دُرس شكل الحكم دراسة منطقية يتبين أنه يتضمن تعددية جوهرية لأنه يربط محمولاً بموضوع ، سواء أكان هذه المحمول عرضياً (الموسيقى بالنسبة إلى الإنسان) ، أم مقوّماً (الحيوانية بالنسبة إلى الإنسان) . كما أنه يتضمن وحدة أساسية ، سواء في الفكر الذي يقيم العلاقة بين المحمول والموضوع ، أم في الاتحاد الواقعي القائم بين الحدين ، إذ إن أحدهما متضمن في مفهوم الآخر .

المحاكمة والاستدلال :

إن الحكم ليس فكراً علمياً لأن الفكر العلمي حركة تربط بين مجموعة من التصورات إما مباشرةً, وهذا هو الحدس الذي هو كموضوعه بسيط ولا يقبل التجزئة ، وإما على نحو غير مباشرٍ ، وهذا هو الاستدلال الذي يؤدي حتماً إلى القياس .

وإذا كان أفلاطون قد صنع من فن الجدل السفسطائي فن الحوار الفلسفي ، أي أطلق على الفلسفة اسم الجدل الحقيقي مميّزاً ثلاثة أنواع من المعارف ، ظنية ورياضية وعلمية ، وإذا كان قد رتب المثل في أنواع وأجناس ثابتة تسمح للعقل بالحركتين التصاعدية من النوع الأقل امتداداً إلى الأكثر امتداداً ، والنزولية من الجنس الأكثر امتداداً إلى الأقل امتداداً ، وإذا كان أفلاطون قد وضع قوانين القسمة المنطقية الثنائية مقترباً قدر الإمكان من القياس المنطقي ، لأن القسمة بنظره عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بوساطة طرف ثالث ، فإن أرسطو يُعد حقاً مبتكر القياس ، وواضعاً قوانينه ، وهو أول من اعترف بقيمته في الفكر ومن حدد مطابقاته للواقع .

فأرسطو من هذا القبيل مكمل لكل من سبقه ، ولاسيما لأفلاطون . أخذ أرسطو على أفلاطون أنه خلط بين الجدل والفلسفة وعلى السفسطائيين أنهم أفسدوا فن الجدل : ومع أن الجدل والفلسفة والسفسطة موضوعاً واحداً مشتركاً فيما بينها ، فإن أرسطو يفرق بينها لأن الفلسفة تختلف عن الجدل بالقدرة ، وعن السفسطة بالغاية .

الجدل يكتفي بامتحان المعرفة ، وأما الفلسفة فتهدف إلى الكشف عن الحقيقة ، وأما السفسطة فليس لها إلا ظواهر الفلسفة .

تقود أبحاث أرسطو في الجدل إلى الاستدلال القياسي القائم على العلاقة المتأصلة بين عالم الأفكار والعالم الحسي ، وعلى الروابط الضرورية والتحليلية التي أقامها أرسطو بين الأشياء، والقياس يسمح بالانتقال من المنطق إلى الميتافيزيقيا.

القياس:

تعريفه وصورته وأشكاله: يذكر أرسطو أن القياس " كلام مؤلف من قضايا إذا ركبت لزم عنها, لذاتها اضطراراً, نتيجة " .

وإذا كان القياس كما هو واضح من هذا التعريف مجموعة من الحدود المتتابعة منطقياً لموجود ذهني أو صوري محض ، فإن هذا لا يعني أن أرسطو قد فصل القياس عن

الواقع ، بل عده على العكس ، مفهوماً أنطولوجياً ، لأن ارتباط التصورات ، في القياس يستمد ضرورته الحقيقية أو المطلقة من ارتباط الأشياء بعضها ببعض في الواقع .

ومع أن المنطق الصوري الأرسطي يستند في نهاية الأمر إلى نظريات أرسطو الفلسفية في ترتيب الماهيات إلى أجناس وأنواع ، وفي المعرفة ، وفي التحليل الفلسفي فإنه حقق دراسة صورية للقياس بمعزل عن مضمونه أي أنه فرّق بين شكل القياس ومضمونه من دون أن يفصل بينهما .

والقياس من حيث صورته تحليل يقوم على استنتاج التصور ، فهناك في التحليل تدرج منطقي وعقلي للتصورات . يبدأ من النوع إلى الجنس ومن المعلول إلى العلة ، ومن الكل الموجود في الأعيان إلى أجزائه وعناصره المنطقية التي لا توجد في الكل إلا بالقوة ، وأخيراً من الحد الأصغر إلى الحد الأكبر .

فمفهوم المعلول يشتمل حتماً على العلة كالإنسان الذي وجوده يفترض وجود والده ، ولكن العكس غير صحيح ، وهكذا فإن الضرورة في عالم الممكنات لا تنطلق إلا من المعلولات باتجاه العلل .

والقياس إما تام, وإما غير تام ، والتام على ثلاثة أشكال هي التي قال بها أرسطو : الشكل الأول الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في الصغرى .

الشكل الثاني الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين ، والشكل الثالث الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين ، أما القياس غير التام فهو الشكل الرابع الذي صاغه جالينوس ، وفيه يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى .

نظرية المعرفة

إذا كان القياس بطبيعته ومقوماته وشروطه يكوّن الجانب الشكلي من المعرفة فإن امتلاك الوسائل للاستدلال بها على حقيقة المقدمات وعلى الأسس التي تقوّمها يكوّن جانبها المادي أي مضمونها المتصل اتصالاً وثيقاً بالقياس البرهاني الذي خصص له أرسطو كتاب " التحليلات الثانية ".

فكل تعليم وكل تعلّم على طريق الاستدلال ، إنما يكون من معرفة متقدمة هي معرفة الوجود ، وهذه المعرفة نوعان: معرفة وجود الشيء، ومعرفة ماهيته. فبالمنطق ندرك ماهية الشيء ، وبالأنطولوجية ندرك وجوده على طريق النظر والمشاهدة.

فقد يعلم الطالب أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، لكنه لا يعلم مع ذلك أن الشكل مثلث إلا بعد إعمال الفكر فيه.

إن الناس جميعهم يرغبون في المعرفة ، ويكتسبونها عن طريق الإحساسات ولاسيما النظرية منها ، وخبرة الإحساسات هذه تتجمع في الذاكرة فتمكنهم من الارتقاء إلى مستوى الفن والإدراك العقلي .

أما الحيوانات فإنها لا تملك إلا حداً أدنى من الخبرة ولا تدرك إلا الصور على طريق مخيلتها

إذا كانت الخبرة المكتسبة تمكن صاحبها من معرفة وجود الشيء فقط ، فإن صاحب الفن يُبرز من مجموعة المفاهيم المختبرة حكماً كلياً يمكن تطبيقه على كل الحالات المماثلة كما أنه يعرف في الوقت نفسه حقيقة الشيء وعلته وهكذا فإن المعرفة تتعلق بالفن أكثر من تعلقها بالخبرة التي علاقتها بالفن كعلاقة العامل الذي يفعل من دون معرفة ما يفعل بالمهندس الذي يدرك أسباب العمل ، فليست المهارة العملية هي التي تجعل المهندس حكيماً ، وإنما امتلاك الفن ومعرفة الأسباب .

بيد أن المعرفة الحقيقية أسمى من الفن لأنها متحررة من المحسوس أكثر منه ولأنها خلافاً له تبتغي الوصول على طريق تأمل الموضوع إلى العلم والمعرفة وبالتالي إلى إدراك المبادئ والعلل .

فالمعرفة الحقيقية هي: أولاً معرفة نظرية وعقلية للعلة ، وثانياً معرفة ترتبط جميع أجزائها بمبدأ واحد وفق درجات ومستويات مختلفة ، وثالثاً معرفة ضرورية وأكيدة وجديرة بأن تُعلّم لأنها أسمى من كل الأشياء ، ورابعاً إلهي لأن موضوعها الموجود السامي مبدأ الموجودات وغايتها .

وهكذا فإن المعرفة الحقيقية هي الحكمة التي يبحث صاحبها عن المعرفة من أجل المعرفة لا من أجل شيء آخر، فحب المعرفة من أجل المعرفة والرغبة في البحث المجرد عن علل الموجودات وغاياتها هما اللذان يؤلفان أصل المعرفة وجوهر الحكمة.

قيام المعرفة ومصدرها :

إن الاحساس علم بالقوة وقوة تمييزية في خدمة العقل المحض ، وهو في حالات معينة ، علم بالفعل إذ إننا ندرك بالإحساس لو كنا على سطح القمر وقت الخسوف ، لا وجود الخسوف فقط ، وإنما سببه كذلك أي وضع الشمس من القمر والأرض ، والإحساس أخيراً بداية حتمية تنطلق منها المعرفة ذلك لأن الكلي إذا كان متقدماً على الجزئي في مستوى المنطق فإن الجزئي متقدم على الكلي في المستوى الحسي الواقعي ، ولأن العلم يجب أن ينطلق من الأشياء والموجودات التي هي أقرب إلى مدارك المرء وأوضح له: أي يجب أن ينطلق من مجموعات الإحساس الفردي ، ليتمكن المرء من الوصول على طريق التحليل إلى التصور الكلي .

فالمعرفة القائمة على تجريد الصور من موادها انطلاقاً من الخبرة الحسية نقطة جوهرية تميز الفكر الأرسطي من الفكر الأفلاطوني .

وإذا كانت المعقولات في الفلسفة الأفلاطونية منفصلة من حيث هي أفكار عن المحسوسات ، فإنها في الفلسفة الأرسطية متأصلة فيها وملازمة لها.

وإذا كانت الصورة في نظر أفلاطون تعني الفكرة من حيث إنها واقعة موجودة بوجه مستقل عن الأشياء الحسية فإنها تعني في نظر أرسطو كمال المادة لأنها هي التي تحققها بالفعل على نحو لا تنفصل عنها .

الاستدلال الاستقرائي :

الاستقراء مصدر المعرفة ومبدأ القياس لأنه مبدأ العام والكلي ، وهو الذي يقدم مبادئ البرهان القياسي بوساطة القضية الكلية التي تمنح البرهان القياسي قيمته الخاصة .

إن من المبادئ ما قد عرف بالاستقراء ، ومنها بالحساسية ، وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر ,

أي بوساطة العقل المحض ، ومع أن الاستقراء يعتمد على الإحساس والعادة ويتعاون مع العقل المحض ، فإنه - كالإحساس نفسه - لا يقوم مقام العلم اليقيني ، لأنه يكشف فقط عن فعل الوجود ، لكنه يقود بتأمل حالات فردية متكررة باستمرار وانتظام نحو العام .

وبمعرفة العام يقود الاستقراء إلى المعرفة اليقينية للعلة ، وبالتالي للذات. فالعام كما يقول أرسطو " يبين لنا العلّة " .

فالعلم بحسب طريقتي أرسطو في المعرفة (الاستقراء والإثبات) ، ينتج إذن عن الفكر الحدسي الذي يقود انطلاقاً من العمومية التي يقدمها الاستقراء إلى الضروري والكلي ، وإلى علل الأشياء ومبادئها ، وبالتالي إلى المعرفة الإثباتية اليقينية ، وهكذا فإن المعرفة هي معرفة الواقع أي إن هناك انسجاماً تاماً بين الوجود والمعرفة.

إذا كانت المعرفة العلمية أو البرهان هي معرفة الكليات ، فإن من طبيعة الاستقراء الانتقال من الجزئي إلى الكلي ومن الخاص إلى العام .

فالاستقراء استكناه الكلي الكامن في الجزئي بوساطة التجريد وخزنه في الحافظة بالتذكر ، ثم خلع الصفة العقلية عليه بالنطق ، وهو بصفته الوسيلة الوحيدة للحصول على المبادئ الأولية ، وبصفته قائماً على تعددية الجزئيات يبين الماهية الثابتة في الجزئيات العديدة ، إنه في الواقع الوسيلة الوحيدة للانتقال من الكل إلى الكلي ، وصفوة القول إن الاستقراء الأرسطي استقراء تام يُتصفح به جميع أفراد الشيء المبحوث عنه فيُحكم على الكل كما يُحكم على أفراده .

القياس الإثباتي والتحديد الجنس والنوع, المادة والصورة مفهوم القوة :

إن القياس الإثباتي المستند إلى مقدمات ضرورية هو القياس الوحيد القادر على إيصال المرء إلى المعرفة الحقيقية ، لأن الحد المتوسط فيه هو متوسط وعلة معاً.

ولكن كيف يمكن إثبات أن المقدمات ضرورية ؟

الواقع أن المعرفة الأرسطية تتحرك بين حدين سفلي (الأفراد) وعلوي (المبادئ الضرورية) . لا يمكن إثباتهما، فالمعرفة الاستدلالية اليقينية تتوقف ضرورة على معرفة حدسية مباشرة غير قابلة للإثبات ، وتتعلق بمبادئ حقيقية مباشرة ضرورية ، ولاسيما بالشيء المراد إدراكه أو إثباته ، كما أنها تتعلق بالعقل لا بالجدل ، وهكذا فإن المبادئ الخاصة بكل علم التي يُعطى وجودها وماهيتها معاً ومباشرة من دون التمكن من إثباتها هي: البديهيات المنطبقة على الموجودات كقوانين عدم التناقض والثالث المرفوع والعينية التي تؤلف قاعدة الاستدلال والفرضيات والقضايا التي ينطلق الاستدلال من حدودها ، والتحديدات كالتحديد الاسمي والواقعي والذاتي .

فعن طريق التحديد (الحدّ) ندرك ذوات الأشياء ، وبالتالي عللها ، إذ إن ذات الشيء وعلته تؤلفان حقيقة واحدة .

ولهذا يجب أولاً أن يُعرف عن الشيء أنه موجود ، وإلا فسيكون التحديد اسمياً. وهكذا فإن أولى العمليات التي تستوقفنا هي فعل الوجود ، أي إن الجوهر هو الحقيقة الوحيدة التي ندرك وجودها من دون إثبات.

ففي الجوهر تطابق واتحاد تامان بين التحديد والشيء المحدد وبين الفكر وموضوعه ، حتى إن العلم وموضوعه واحد. والفكر المحض يتطابق مع موضوعه ، وهو مثله بسيط لا يتجزأ ، وهكذا فإن التحديد المباشر لا ينطبق إلا على الموجودات البسيطة التي تؤلف وجوداً واحداً في غاية الجودة.

إن المعرفة الحدسية أسمى المعارف الاستدلالية تناسب الموجودات المتحققة بذاتها ، والحقائق البسيطة والجواهر الأولى غير المادية ، كما أنها قد لا تنطبق كلياً إلا على المبدأ الأول لأن فكره وموضوعه متحدان في حقيقة واحدة ، أما الجواهر المحسوسة المركبة التي وجودها متميز من ذاتها وعلتها ، فإنها تدخل ضمن نطاق التحديد ، ولذا فإن على العلم الحدسي المطبّق عليها أن يتشعّب إلى قسمين: علم الوجود وعلم العلة. والعقل يتوصل إلى معرفة نسبية في تحديده الجواهر المركبة ، وإلى معرفة تامة في تحديده الطبائع البسيطة التي يكوّن وجودها وعلتها حقيقة واحدة ، فعندما يدرك العقل وجود الشيء , بوساطة الحدس الحسي والاستقراء يحاول إدراك ذاته وعلته.

فالتحديد لا يقال إلا على الأشياء الموجودة بذاتها ، أما الأشياء القائمة بغيرها فلا يمكن إعطاء سوى تحديد خارجي منطقي لذواتها يشمل أجناسها وأنواعها. ومع أن هذه الذات موضوع التحديد,مكونة من الفصل النوعي والجنس ، فإنها تقوّم الموجود الفردي وعلته ، وتحمُل على إدراكه بصفته وحدة متكاملة غير قابل للتجزئة .

الميتافيزيقة أو فلسفة ما بعد الطبيعة

الميتافيزيقة كغيرها من العلوم معرفة موضوع ما بمعرفة مبادئه وعلله ، ولكنها خلافاً للعلوم الأخرى تحكم على مبادئ الموضوع وتسند أحكاماً إلى ذاته ووجوده ، وهذا ما يجعلها بالضبط جديرة بأن تكون المعرفة السامية و الحكمة الإلهية ، ولذا لابد من تمييز موضوع هذا العلم الذي يتم انطلاقاً منه البحث عن العلل والمبادئ من هذه المبادئ ذاتها.

يؤكد أرسطو أن الموجود هو موضوع الميتافيزيقة والمقصود هنا بالموجود الموجود في كل أبعاده ومعانيه المختلفة ، بيد أن هذه المعاني المختلفة ، إذا لم تؤلف وحدة ما ، فستجعل وجود الفلسفة الأولى أمراً مستحيلاً ، والجوهر في نظر أرسطو هو الذي يكوّن هذه الوحدة ، لأن الموجود يقال في أول معنى له على الجوهر ، وبوساطته يقال على الكمية والكيفية وغيرهما من المقولات . فالموجود هو في ذاته جوهر ، وهو بوساطة الجوهر موجودات أخرى ليست موجودات إلا لأن لها علاقة معه ، فالفلسفة الأولى تدرس إذن الموجود من حيث هو موجود ، أي بصفته جوهراً أو عرضاً .

كما أنها تبحث عن مبادئ الجواهر وعللها ، وتتأمل الوضع الأنطولوجي للموجودات جميعها بصفتها موضوعات العلوم الأخرى كالفيزيقا والرياضيات. فالجوهر هو الموجود في أعمق معانيه ، وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله: إن ما نبحث عنه دائماً يتمثّل في معرفة مدى تطابق السؤال " ما الموجود "؟ مع السؤال " ما الجوهر " ؟.

والجوهر مركّب من مادة وصورة : صورة تحمل الوجود إلى المادة بفعل محرّك ، ومادة لا توجد حقيقة إلا لأنها استقبلت الصورة ، ومع أن أرسطو بمفهومه الحسي للصورة والمادة رفض نظرية أفلاطون في الصور المفارقة مع اعترافه بأنها تدخل ضمن نطاق الميتافيزيقا لا الفيزيقا ، فإنه بقي أميناً على حدس معلمه الأساسي القائل بتفوق الصورة على المادة .

إذا كانت الجواهر جميعها فاسدة ، فهذا يفترض أن ليس هناك وجود ، ولكن لما كانت الجواهر الحسية موجودة فلابدّ من وجود جواهر غير فاسدة ومن ثم غير مادية ، ولما كان ليس بالإمكان الذهاب إلى اللانهاية ضمن إطار الجواهر المفارقة ، فلا بد من التوقف على جوهر أول ، أو مبدأ أول هو مبدأ الحياة والوجود ، أو هو الله .

أما الفلسفة الطبيعية فإنها تدرس الجواهر الحسية ، وتبحث عن علل التغيّر والتحوّل وعن الظاهرات التي ترافقهما سواء في المستوى الجوهري ، أو في المستوى العرضي ، وهي

تشمل الأحياء ، وفيها الإنسان شريطة أن تُبقي للفلسفة الأُولى دراسة ما هو غير مادي في الإنسان ، أي العقل.

فالفلسفة الطبيعية تُبْرز مبادئ الصيرورة كالمادة والصورة والعدم ، وتضيف إليها مبادئ أخرى كالمصادفة التي تبدو أنها تفلت من الغائية ، وهي تتساءل عن طبيعة الحركة وأنواعها ، كما أنها في النهاية تدرس الجواهر والصور من حيث خضوعها للتغيّر والتحوّل.

بيد أن هذه الصور متعلقة في نظر أفلاطون بالديالكتيك ، لأنّه لا يعترف بوجود علم متعلق بالطبيعة .

والمشكلة الأساسية عند أرسطو هي أنّه حدّد موضوع الميتافيزيقة وفق ثلاثة أنماط مختلفة : العلل والمبادئ السامية والألوهية والموجودات بصفتها موجودات ، وها هنا احتمالان : الأول هو العودة إلى تطور أفكار أرسطو لحل هذه التعددية في موضوع الميتافيزيقة ، أما الثاني فالقول بالتطابق بين الموجود ، من حيث هو موجود وبين الألوهية ، وعدّهما حقيقة واحدة.

الاحتمال الأخير مرفوض, لأن الموجود الذي يُدرس لمعرفة مبادئه لا يمكن أن يتطابق مع هذه المبادئ ، والاحتمال الأول كذلك مرفوض لأنّه لو كان أرسطو قد أضاف نصاً ليصحّح رأياً لم يعد يقبل به ، لكان حذف المقطع المعبّر عن هذا الرأي ، والواقع أن شيئاً من هذا القبيل غير ملحوظ في مؤلفاته ، لذا لا يمكن الكلام عن تطور في أفكاره .

كان موقف أرسطو في مستهل حياته الفلسفية قريباً من موقف أفلاطون عندما اعتقد أن موضوع الميتافيزيقة هو الجواهر المفارقة والألوهية. لكنه ما لبث أن طوّر بعد رفضه الصور الأفلاطونية مفهومه عن الموجودات من حيث هي موجودات ، فبيّن أن الموجود لا ينحصر فقط في الصورة ، أي أنّه لا يتطابق معها ، بل له عدة مفاهيم ، وهو ليس بالجنس ، وهكذا وسّع أرسطو مفهوم الموجود ليُدخل فيه الجزئيات التي رفضها أفلاطون .

إن الأمور الخاصة التي امتاز بها أرسطو هي تأكيد وجود علم فيزيقي ووجود جواهر مفارقة ومع أن أرسطو أدرك منذ قراءته لكتاب أفلاطون " الجمهورية " أن هناك علماً موضوعه " الموجود من حيث هو موجود " فإنه وقف جهوده للقسم الأول من الصيغة " موجود " ، وليس للقسم الآخر منها " من حيث هو موجود " الذي أشار إليه أفلاطون .

وهكذا ظهرت في الميتافيزيقة الأرسطية مرحلتان: مرحلة لاهوتية وأخرى أنطولوجية ، ومع أن أرسطو خصص لكل من هاتين المرحلتين بعضاً من أبحاثه الفلسفية فإنه وفّق بينهما في المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله : إن اللاهوت علم كلّي لأن الكون يتعلّق بالموجود الذي يدرسه هذا العلم أما علم الوجود فيصب في اللاهوت .

فالميتافيزيقة تدرس الموجود بأبعاده ومعانيه الكثيرة ، وتكوّن في بدايتها علماً مستقلاً عن اللاهوت يُطلق عليه الأنطولوجية ، ولكنها عندما تثبت المبادئ الأولى للموجود ، ومن ثم المبدأ الأول ، أو المحرك الأول ، أو اللّهّ ، تتطابق مع العلم الإلهي الذي يكوّن مع علم الوجود علماً واحداً.

والميتافيزيقة تدرس الموجودات جميعها وفيها الموجودات الحسية والرياضية لتحديد مبادئها وشروط كونها موجودات.

وهكذا فإن الموجود من حيث هو موجود هو موضع العلم الميتافيزيقي الذي هو العلم السامي والعلم الكلي معاً.

ولا يمكن تلخيص فكر أرسطو حول هذه النقطة بالذات بأفضل من أرسطو نفسه إذ قال تستند دراستنا إلى الجوهر لأن المبادئ والعلل التي نبحث عنها إنّما هي جواهر .

الفلسفة الطبيعية (الفيزيقا) .

يبيّن أرسطو في المقالتين السابعة والثامنة من كتاب السماع الطبيعي ضرورة وافتراض وجود محرك أول غير متحرك فوجود الحركة يفترض وجود علة واقعية موجودة خارجاً عنها وذلك لعدم وجود شيء في الطبيعة يتحرك على طريق المصادفة ، أو ينتقل بذاته من القوة إلى الفعل ، أو بالأحرى لعدم وجود مبدأ أو علة في الحركة نفسها.

وانطلاقاً من المقالة السابعة يمكن صوغ البرهان التالي: لما كان ما هو متحرك متحركاً ضرورياً بغيره ، ولما كان يستحيل الذهاب في الحركة إلى اللانهاية لذا يجب التوقف على محرّك غير متحرّك .

ومن الممكن انطلاقاً من المقالة الثامنة صوغ البرهان القائم على أزلية الحركة, على النحو التالي : لما كانت الحركة الأزلية هي منتظمة ودائرية فإنها تفترض وجود محرك أول غير

متحرك ، ولما كان كل متحرّك متحركاً بغيره يلزم بالضرورة وجود محرّك غير متحرّك ، لاستحالة أن تكون المحركات المتحركة بغيرها غير متدرجة إلى اللانهاية.
ويضاف إلى ذلك أنه ليس من الضروري أن يكون كل محرّك متحركاً بغيره .

إن التحديد الذي يقدمه أرسطو عن سرمدية المحرك الأول يستند كلياً إلى أبدية الحركة التي تنجم بدورها عن أبدية الزمن لأن كل لحظة حد متوسط بين زمنين: فالحاضر يفترض دوماً وجود ماض ومستقبل ووجود قبلية وبعدية.

وإذا كانت الحركة أبدية ، وكل متحرّك يفترض وجود محرّك له كان لا بد لتوضيح هذه الحركة الأبدية من فرض وجود محرك أبدي غير متحرّك لا بغيره ولا بذاته: فإن قيل إنه متحرّك بغيره فسيؤدي الأمر إلى قبول مبدأ التسلسل إلى اللانهاية ، وهذا مستحيل أيضاً .

المحركات الأزلية متعددة ، وعدد الحركات إضافة إلى الحركة الأولى الصادرة عن المحرك الأول يراوح بين 47 و55 حركة ، وهذه الحركات تفترض وجود مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة.

والفرق بين المحرك الأول والمحركات الأخرى أن المحرك الأول غير متحرّك لا بالذات ولا بالعرض ، وخارج عن العالم ، أما المحركات الأخرى فإنّها متحركة بالعرض مع أفلاكها كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه كما أنها قائمة في أفلاكها من دون أن يكون اتصالها بها اتصال الصورة بالمادة لأنها عقول مفارقة.

الفلسفة الأولى, أو فلسفة ما بعد الطبيعة:

لم يقل أرسطو في الفلسفة الطبيعية إن المحرك الذي توصل إلى إثباته هو الله بل افترض فقط وجود حقيقة أسمى من الحركة وخارجة عنها.

أما في الفلسفة الأولى فإنه يدرس هذه الحقيقة لتعرّف ماهيتها وخصائصها. وهكذا يؤلف برهان الحركة في العلوم الطبيعية قاعدة أساسية انطلق منها أرسطو في الفلسفة الأولى ، ولاسيما المقالة 12 .. ليثبت وجود علة أولى للوجود هي الله .

يمكن التفريق في المقالة المذكورة بين جزأين: يدرس الجزء الأول (الفصول الخمسة الأولى) الجواهر الحسية,والجزء الثاني (ما تبقى من فصول المقالة) الجوهر غير المتحرك.

يميّز أرسطو منذ الفصل الأول ثلاثة أنواع من الجواهر: جواهر حسية فاسدة وجواهر حسية سرمدية ، وجوهر غير متحرك.

تدرس الفلسفة الطبيعية النوعين الأول والثاني ، أما النوع الثالث موضوع هذه المقالة فتدرسه الميتافيزيقة .

إن العلاقة بين قسمي هذه المقالة غامضة مع أنّها ضرورية لتوضيح الصلة بين الله والعالم .

إذا كانت الجواهر جميعها فاسدة ، فستكون جميع الأشياء الناجمة عنها أيضاً فاسدة ، ولما كان هناك تحديدان هما الزمان والحركة ، وهما غير فاسدين وأبديان .

فالزمان في نظر أرسطو أبدي ، ولا يوجد خارج الزمان لا قبل ولا بعد ، وهو لم يبدأ أبداً ، ولا يمكن أن يتلاشى لأنه إن كان غير ذلك وجب القول بوجود زمان قبل الزمان ، وزمان بعد الزمان ، والحركة كالزمان أبدية لأن الزمان إما أن يكون الحركة نفسها ، وإما أن يكون شكلاً من أشكالها ، ومن أبدية الحركة ووحدتها يستنتج أرسطو اتصالها الذي هو اتصال الحركة المحليّة ، بل اتصال الحركة المحلية الدائرية ، ويستنتج أرسطو من ذلك أن الجوهر الأبدي وغير الفاسد هو الجوهر الذي يتحرّك بحركة أبدية ودائرية.

وهكذا أثبت أرسطو أن هناك جوهراً أبدياً ، أو محركاً أول لحركة دائرية أبدية. إن أول ما يميّز هذا المحرك السرمدي هو نشاطه الدائم ، كما أنّه في الفعل بوجه مستمر ولا يعرف القوة مطلقاً ، أما المحركات الأخرى فإنها تنتقل من الحركة إلى السكون ومن السكون إلى الحركة ، أي من الفعل إلى القوة ، ومن القوة إلى الفعل.

يلجأ أرسطو للإجابة عن هذا السؤال إلى معطيات نفسية ، فلكي يكون المحرّك الأول محركاً لغيره من دون أن يكون هو نفسه متحركاً عليه أن يكون المرغوب الأسمى والمعقول الأعلى ، أي أنّ تحريكه لغيره ناجم عن أنه موضوع رغبة يتوق إليها هذا الغير.

وهنا يتجاوز أرسطو العلة الفاعلية نحو العلة الغائية على طريق الرغبة التي تحرّك الإرادة نحو الخير ونحو الموجود الأول ، وعلى طريق المعقول الذي يحرّك العقل نحو الحقيقة ونحو الجوهر الذي هو أول الموجودات .

وهذان الطريقان يؤديان إلى هدف واحد هو المعقول الأول الذي تتوق إليه كل الموجودات فتتحرّك نحوه .

وهكذا تجاوز أرسطو مستوى المحركات الطبيعية والنشاطات النفسية ، فنشاط المحرّك الأول يبقى متأصلاً فيه ، لأنّه لا يثير الرغبة ، مع كونه موضوع الرغبة والمحبة ، كما أنّ موضوعه لا يتجاوز فكره ، لأنه لا يعقل إلاّ نفسه . والواقع أن أرسطو ميّز المحرّك الأول من المحركات الطبيعية الأخرى بحركته الدائمة السرمديّة ، كما جعل منه محركاً نفسياً وروحياً بسبب سكونه وعدم حركته وأبعده أخيراً عن الإنسان نفسه ، لأنّ هذه النشاط الروحي والنفسي متأصل فيه بوجه مطلق .

والمحرّك الأول فعل محض ، وعقل لا يمكنه إلا أن يعقل نفسه ، فهو عقل يعقل العقل . فالفكر في إله أرسطو لا يكوّن إلا حقيقة واحدة مع موضوعه .

لم يبرهن أرسطو على أن إلهه علة للصيرورة وللجواهر الحسيّة ، وإنما برهن على أنه محرّك لحركة دائمة سرمدية .

وهذا يعني أن الجواهر الحسية تتكوّن وتزول بغض النظر عن الله ، ومن دون أن يكون بحاجة إليه ، فالكون ليس بحاجة إلى الله ، لا في وجوده ، ولا في استمرار وجوده ، ولهذا فإن " روس " كان مصيباً في رأيه عندما رفض أن يكون إله أرسطو علة فاعلية للكون ، بل هو علّة غائية له .

فلسفة الأحياء :

إن الإله الذي برهن عليه أرسطو ليس نفساً ، أو مبدأ للحياة، وإنما هو جوهر وعلة غير متحركة ومنفصلة عن الحركة الدائرية .

بيد أن الحياة ليست غريبة عن اله, لأنه هو الحياة التي هي أكثر كمالاً ، وحياته هي حياة العقل المتمثلة فعلاً ، بالفكر المحض ، والحياة بحد ذاتها لا تسمح للمرء في نظر أرسطو بالوصول إلى الله أما عند أفلاطون فإن معرفة النفس هي التي تسمح للمرء بإثبات وجود الله .

فالعقل البشري عند أرسطو, يكشف الله من حيث إنّه محرّك غير متحرّك ، ومن ثم موجود أول ، وأخيراً عقل أول وفعل محض.

وعندما يتوصل العقل إلى هذا الحد يستطيع أن يوضّح بجلاء أن هذا الموجود هو الحياة التي هي أكثر تماماًً وأكثر كمالاً .

نظرية النفس والعقل .

يذكر أرسطو في كتاب " النفس " أن النفس كمال أول " لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة " ، وهي أيضاً " ضرب من الكمال وصورة لما هو بالقوة مستعد لقبول طبيعة معيّنة ".

وهي في الواقع صورة لجسم ، ومن اتحاد النفس مع الجسد تنجم التعددية في وظائفها التي يمكن تصنيفها في ثلاث وظائف أساسية هي: التغذية والإحساس والتعقل ، ودراسة هذه الوظائف تمكن من تمييز ثلاثة أنواع من المعارف: حسية وخيالية وعقلية ، ونوعين من العقل: عقل منفعل وعقل فاعل .

_ العصر الوسيط

عانت أوروبا كثيراً من الهيمنة والسلطة المستبدة التي فرضتها الكنيسة، فقد اعتبر الباباوات أنفسهم وسطاء بين البشر والإله ، إلى أن جاء الإصلاح الديني ونزع طابع القداسة من الكنيسة ، لتصبح العلاقة بين الإله علاقة فردية وشخصية دون الحاجة لأي وسيط .

بدأت الفلسفة في العصر الوسيط بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية خلال القرن الرابع ميلادي .

واستمرت هذه الفترة إلى القرن الرابع عشر مع بداية عصر النهضة في إيطاليا .

تعرف الفلسفة الأوربية اللاتينية في العصر الوسيط باسم الفلسفة المدرسية ، أي التي كانت تعلّم في المدارس ، موضوعها لاهوتي غير مرتبط بزمان أو مكان، أو بأي من المذاهب الفلسفية أو بالأديان .

فهي تعبير عن موقف فلسفي لاهوتي أساساً، سواء عند مسيحيي الغرب أو عند العرب المسلمين أو اليهود .

هدفها التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والوحي، مع غلبة الطابع الإيماني عليها، فقد اتخذت من السلطة الدينية معياراً للحقيقة، ومنحت حقائق الدين أولوية مطلقة، فجعلت الفلسفة خادمة للدين ، وقد اعتمدت الفلسفة المدرسية على أفكار الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطو، إضافة إلى اعتمادها المطلق على نصوص الكتاب المقدس وتأويله بغرض التوفيق بينهما من أجل أغراضها الخاصة .

ومن أشهر أساتذة العصر الوسيط القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية، ومثقف العصر الوسيط بمؤلفاته الزاخرة بالأدب والفلسفة واللاهوت ، وبؤثيوس (480-524 م) الفيلسوف الإيطالي الذي جعل مصادر الفلسفة اليونانية في متناول العالم الغربي بفضل ترجمته وشرحه بعضَ التصانيف الأساسية في الفلسفة والمنطق الأرسطي، وكذلك كتاب " إيساغوجي " لفورفوريوس وغيرها .

وهذه كانت من أهم العوامل في تحول الفكر من الأفلاطونية إلى الأرسطية ، فقد أدى تدريس المنطق الأرسطي تحت اسم الجدل، وملاحظات فورفوريوس في " إيساغوجي " إلى توجيه الأنظار إلى مسألة علاقة المعاني الكلية بالواقع .

وتنقسم الفلسفة المدرسية تاريخياً إلى ثلاث فترات: الفترة المبكرة وتمتد من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر، وكانت تحت تأثير الأفلاطونية الجديدة (أريجينا وأنسلم وابن سينا وابن رشد وابن ميمون) .

والفترة الكلاسيكية وتمتد من القرن الثاني عشر وحتى القرن الرابع عشر، وكانت تسودها الأرسطية المسيحية (ألبرت الكبير وتوما الأكويني)، والفترة المتأخرة التي تمتد من القرن الخامس عشر إلى السادس عشر، وقد هيمنت عليها المنازعات بين اللاهوتيين الكاثوليكيين (سواريز وكاجيتان) والبروتستنتي (ميلانختون)، والتي أظهرت الصراع الذي شنته الكنيسة الكاثوليكية ضد حركة الإصلاح الديني .

وكان الدين الأيديولوجية السائدة ـ الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية اليونانية ، وقد هيمنت الكنيسة بمعتقداتها الجامدة حول الطبيعة والعالم والإنسان على مجال التعليم، وأدى تطور المدارس العلمانية والدينية وقيام أولى الجامعات في منتصف القرن الثاني عشر في إيطاليا وإنكلترا وفرنسا إلى دفع الفلاسفة ووضع تفسيرات فلسفية للمعتقدات الدينية السائدة. وهكذا بقيت الفلسفة خادمة للاهوت قروناً عدة، وهذا هو الدور الذي قامت به على أيدي اللاهوتيين المدافعين عن المسيحية ضد الكفار. فكان أهم أعلام الفترة المبكرة في القرن التاسع : جون سكوت أريجينا الذي أدى دوراً بارزاً بمذهبه الأوغسطيني الأفلاطوني الجديد في صياغة فلسفة العصر الوسيط ، ونادى بمقولة " الفلسفة الحقة هي الدين الحق " .

ثم حدثت بعض الاضطرابات، عطلت الحركة الفكرية في القرن العاشر، استؤنف بعدها النشاط العقلي في القرن التالي ، فنبغ جدليون ولاهوتيون كان أبرزهم القديس أنسلم الذي دعا إلى تعقل العقائد والبحث في موجباتها، فوضع مؤلفه الشهير " بروسلوجيوم " ومقولته الإيمان الساعي نحو الفهم ، وذلك اقتداء بقول أشعيا " إن لم تؤمنوا فلن تفهموا "

وعندما استقرت الحياة الاجتماعية في القرن الثاني عشر، وازدهرت الصناعة والتجارة ، ونشطت الفنون بأنواعها، ولاسيما فن بناء الكاتدرائيات، قامت رهبنات جديدة زادت في عدد المدارس إلى حد كبير ، وخاصة في فرنسا كمدرسة " شارتر " ، التي ناشدت الحركة الأدبية والحركة العلمية، فظهرت الموسوعات اللاهوتية الكبرى إضافة إلى سلسلة من المصنفات ذات طابع عملي وقانوني ، ضمت مختلف الأحكام المتعلقة بالحياة المسيحية ، عالجت

القوانين الكنسية ، البراءات والفتاوى البابوية ، كان أشهرها تلك التي وضعها بطرس اللومباردي (المتوفى سنة 1164) ، الملقب بأستاذ الأحكام ، وصارت أساساً لكل التعاليم اللاهوتية ، كما ظهر لاهوتيون أفادوا من دراسة العلوم اليونانية واللاتينية ، فترجموا كتب اليونان والمسلمين من فلسفة وعلوم ، من العربية إلى اللاتينية ، ككتب الكندي والفارابي وابن سينا، كما ترجمت كتب أرسطو الرئيسية إلى اللاتينية ، الكتب التي أثارت فتنة شعواء بسبب ما تضمنته من قضايا مخالفة للدين ، وقابلتها الكنيسة في بادئ الأمر بالعداء، وصدرت إدانتها وتحريمها .

بيد أن بعض المفكرين تشبث بآراء أرسطو على الرغم من التحريم الكنسي عام 1277 ، واعترفت الكنيسة فيما بعد بالنظريات الأرسطية أساساً فلسفياً مسيحياً ، وغدت مفاهيم أرسطو وفلسفته مصدراً رئيسياً للفكر الوسيط ، وأصبح المدرسيون شرّاحاً لأرسطو ويدافعون عنه ، ولاءموا الأفكار الأرسطية مع مفاهيمهم الدينية والفلسفية ، وحولوا الجوانب البالية من مذهبه إلى عقائد قطعية كالنظرية القائلة إن الأرض مركز الكون ، ومبادئ الطبيعة الأرسطية ، ورفضوا كل بحث عن الجديد في العلم .

وتأسس النظامان الدومينيكاني (المذهب الأكويني الأرسطي المسيحي) والفرنسيسكاني (المذهب الأوغسطيني الأفلاطوني) في أوائل القرن الثاني عشر لمحاربة الهرطقات والنزعات المناهضة للكنيسة والأفكار الفلسفية الجديدة " الكاتاريين " - فرقة مانوية - و" الفالديين " (طائفة مسيحية إنجيلية) .

فعارض بيير أبيلار صاحب الذهن التأملي الوقاد، النزعة المتطرفة لدى هراطقة الجدل، كما قام المدرسيون اللاهوتيون المنتمون إلى هذين النظامين بتصحيح تعاليم أرسطو كي تلائم العقيدة المسيحية الكاثوليكية نزولاً عند رغبة البابا غريغوري التاسع، ثم ظهرت الجامعات في باريس وأكسفورد .

ويعد القرن الثالث عشر العصر الذهبي لاكتمال فلسفة العصر الوسيط بوصفه فترة استيعاب نقدي لفكر أرسطو ، إذ استخدم اللاهوتيون الأوغسطينيون ، والأشد رجعية ، المعرفة الأرسطية والمنهج الأرسطي الجديدين ، مع إخضاعهما في الوقت نفسه إخضاعاً صارماً لتقليد اللاهوت المسيحي ، فبرز آنذاك المدافعون الرئيسيون عن النزعة المدرسية ، ثم ألبرت الكبير الذي وقف نفسه للعلم الجديد، ووضع تلميذه الأكويني أمثال بونافنتورا

تركيب العصر الوسيط الذي ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي، وخلفه في الجيل التالي جون دنس سكوت .

هذا وقد رسمت الكنيسة الأكويني قديساً وأعلنت تعاليمه مذهباً فلسفياً رسمياً لها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر .

وظهرت في الوقت نفسه حركة قوية مناهضة للمدرسية مثّلها في جامعة باريس أتباع أرسطو الأشد تطرفاً، وهم الرشديون اللاتينيون الذين أخذوا بتأويلات ابن رشد، وتزعمهم سيجر البرابانتي ، ووصلوا إلى نتائج فلسفية مناهضة للدين .

ومع تطور الدين في القرن الثالث عشر، وتطور المدن والحرف والتجارة والطرق التجارية والاتصالات مع الشرق التي أقامها الصليبيون، نهضت الفلسفة، فتعين على فلاسفة العصر الوسيط أن يتعرضوا لمشكلة الكليات ، فظهرت النزعة الواقعية والمذهب الاسمي، وكان النزاع حول الكليات بارزاً في الفلسفة الاسمية التي كان من أبرز ممثليها - في الفترة المتأخرة من القرن الرابع عشر: وليام الأوكامي وأتباعه من المدرسة الأوكامية الباريسية ، فقد استطاع بمذهبه الاسمي أن يصل بالفلسفة إلى نقطة للبداية ذات طابع تجريبي منطقي .

ومع إطلالة القرن الخامس عشر بدأ يظهر تيار جديد يسعى مفكروه إلى إحياء الآداب اليونانية والرومانية القديمة ، فظهر المذهب الإنساني في عصر النهضة ، ثم توالت المحاولات حتى القرن التاسع عشر الذي شهد فترة إحياء كبيرة للفلسفة المدرسية ، وحدت بين المدارس المختلفة للفلسفة الكاثوليكية ، فظهرت الفلسفة التوماوية الجديدة والمدرسة الأوغسطينية الأفلاطونية والمدرسة الفرنسيسكانية وغيرها .

القديس أوغسطين Augustin (354 - 430 م)

أوريليوس أوغسطينوس لاهوتي من آباء الكنيسة اللاتين، يعد رائداً للفلسفة المسيحية في العصر الكنسي الذي يمتد من القرن الثاني حتى القرن السادس الميلاديين . ولد في طاجسطا (سوق أهراس تبعد 100كم عن مدينة عنابة في الجزائر اليوم) .

من أب وثني وأم مسيحية هي القديسة مونيكا، التي لقنته تعاليم الدين الأولى. وفي قرطاجة، خالط أتباع الفرقة المانوية، وظل يحضر حلقاتهم مدة تسع سنوات (374-383)،

ثم رحل من إفريقية واستقر في رومة. انتقل بعدها إلى ميلانو حيث تأثر بالمذهب الريبي (الشك)، ثم مال عنه إلى الأفلاطونية المحدثة[ر] وانتقل من الشك إلى اليقين أي الإيمان، فاعتنق المسيحية سنة 386، وتعمد سنة 387 في ميلانو.

وقفل عائداً إلى رومة ثم إفريقية حيث سمي راهباً، ثم أسقفاً لمدينة إيبونا (عنابة اليوم) سنة 369 م.

كانت ثقافة أوغسطين لاتينية غايتها إتقان البلاغة وتعقب أثر السلف تميز أسلوبه بالعمق وبلغ الغاية في تحليل النفس الإنسانية، وما تطمع إليه من يقين في امتلاك المعرفة لهذا وَحَّد بين الإيمان الديني واليقين ، ورأى أوغسطين أن طلب الحكمة يبدأ بالإيمان العقلي في فعل المعرفة، ورأى بأنه يمكن أن يوجد إيمان دون أن يوجد علم ، ولكن لا يمكن فالإيمان مصدر المعرفة ومنبع اليقين القائم على سلطة الكتاب أن يوجد علم دون إيمان المقدس، فوضع أوغسطين منهجه في المقولة الشهيرة: "اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل " تلك التي عبر عنها القديس أنسلم في القرن الحادي عشر الميلادي بالإيمان الباحث عن العقل .

ينقسم العالم عند أوغسطين إلى عالم محسوس وعالم معقول ، والتقدم في درب الحكمة إنما يتجه نحو الأعلى، نحو العالم المعقول. ، ويبدو أن المُثُل الأفلاطونية قد أصبحت في هذا العالم أفكار الإله الذي يجمع في ذاته كل الحقائق، والذي يوجد الأشياء على مثال معقولاتها

والحقيقة الثابتة تشرق على العقل من العالم الروحي، هذا حين تكون البصيرة قد زكت بالإيمان. فالنفس الإنسانية صورة الله، وهي جوهر روحي مفكر، يدرك المدركات المعنوية بإشراق من الله، فالله هو المعلم الباطن، وهذه هي نظرية الإشراق عند أوغسطين.

أما أشهر مؤلفاته فهي :

الاعترافات ، وقد كتبه سنة 400، وهو تحليل لتاريخه الروحي والفكري، ورواية انقلابه إلى المسيحية ، وعلاقاته بأوساط الأفلاطونية المحدثة. وقد حلل فيه أيضاً طبيعة الإله الروحية والنفس البشرية، كما درس مشكلة الشر. ورأى أن الإله هو الوجود الحق دون سواه، لأنه لايعرف التحول والتغير أما وجود الأشياء فإنه وجود عابر ومتغير. ، وقد صرح أوغسطين بأن الموجودات في عالم الفساد صالحة في الجوهر مع أن الشر ملازم للمخلوقات بوصفه جزءاً من النظام الكوني ، وأعلن أن معرفة الذات لاتتم إلا عبر الذاكرة الإنسانية .

مدينة الله (412- 427) ، ألف أوغسطين هذا الكتاب إثر نهب رومة عام 410، حين كانت الانفعالات في أوجها، واستوجبت أن يتحدث الناس عما يشبه يوم القيامة. وقد حمّل أوغسطين آلهة رومة الوثنية أسباب الهزيمة ورآها مسؤولة عن هذه الكارثة الهائلة . فدرس تاريخ رومة ومدح الأجداد العظام، ثم حلل الانحطاط الذي أصابها وعزاه إلى فساد الحاكم الذي كان سبب تدمير المدينة ، ورأى أن الشعب المختار سوف ينتصر لأنه يفضي إلى الكنيسة الكونية التي أقامها المسيح. وميز أوغسطين بين المدينة الأرضية التي تقوم على حب الذات الذي يقود إلى انتهاك حرمة الإله وبين المدينة السماوية التي يجب أن تقوم على حب الله واحتقار الذات ، ورفض أوغسطين في هذا الكتاب نظرية قِدَم العالم الأرسطية ، أما في مجال الأخلاق فرأى بأن حب الخير هو المبدأ الديناميكي الأساسي لكل الأخلاق . ويُعثر في هذا الكتاب على إرهاصات الكوجيتو (أنا أفكر) الديكارتي .
وتجدر الإشارة إلى الأثر الحاسم لفكر أوغسطين الذي نهجه معظم لاهوتيي العصر الوسيط، فارتسمت وفقه معالم الفكر عند سكوت أريجينا والقديس أنسلم والأكويني ، وبدأت مرحلة السعي للتوفيق بين الإيمان والعقل والجمع بين الفلسفة واللاهوت . فأُعطي بهذا الجمع البعد العالمي للمسيحية بعد تلاقحها مع الفكر اليوناني ذي الطابع الأفلاطوني .

سفرينوس بوئثيوس Severinus Boethius (480 – 524 م)

ظهر في القرن السادس أحد كبار فلاسفة العصور الوسطى، وهو بؤثيوس الذى كان من أبناء روما .
انحدر من أسرة شريفة، كما أمتاز بسعة الاطلاع، مما أكسبه مكانة رفيعة أوصلته الى منصب الوزارة لثيودريك ملك القوط الشرقيين في إيطاليا .
على أن ثيودريك لم يلبث أن اتهمه بالخيانة فغدر به وأعدمه في قسوة بالغة، وعندئذ اعتبر بؤثيوس شهيداً لأن قاتله ثيودريك كان أريوسي العقيدة.
وقد ألف بوئثيوس قبل اعدامه – وهو سجين في ﭘاڤيا – رسالة فريدة، أسلوبها مزيج من النثر والشعر، أسماها "سلوى الفلسفة"، غدت من أشهر الكتب في العصور الوسطى .

ذلك أن شهرة هذا الكتاب غلبت على بقية مؤلفات بؤثيوس، لاسيما الرسائل التى كتبها في اللاهوت والتي لخص فيها مبادئ الثالوث المقدس وتجسد الأقنوم الثاني .

وتتفق مبادئ بؤثيوس مع الخطوط العريضة لعلم الأخلاق الأفلاطوني واللاهوت الطبيعي .

ذلك أنه استلهم العزاء من الفلسفة التى توجه اليه اللوم بسبب قبوله الوظائف التى تولاها، والتي تذكره بأن المصائب أخذت تترى عليه لا يمكن أن تصرفه عن الثقه بالله والارتباط به. وبعد ذلك يثبت بأمثلة مستمدة من فلسفة أفلاطون، أن الله أسمى قوة في الكون، وأنه الخير المحض، وأن عنايته الالهية لا تسمح بان يحل الأذى بالشخص التقى المستقيم، وأن الألم المؤقت إنما هو ابتلاء للأخيار وعقاب للأشرار .

هذا، وقد أحرز كتاب بوئثيوس مكانته العظيمة نتيجة لاختصاره وبساطته في عرض المبادئ الأفلاطونية، بالاضافة إلى طلاوة أسلوبه وسحر بيانه. ومع ذلك فانه لا يمكن القول بان بيؤثيوس صاحب مذهب محدود في الفلسفة، وإنما جمع كثيرا من الاراء الفلسفية في كتابه السابق، فضلا عن ترجمة بعض مؤلفات فلاسفة اليونان إلى اللاتينية .

الجاحظ (775 – 868 م)

أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الملقب بالجاحظ، لجحوظ في عينيه ، أحد أئمة الكتّاب والمفكرين والعلماء في عصره .

ولد بالبصرة ونشأ فيها في أسرة مغمورة فقيرة، فقد أباه صغيراً فتولت أمه الإشراف عليه وتربيته، واضطرّ منذ صغره إلى ممارسة أعمال يكسب بها رزقه، وقد رئي يبيع الخبز والسّمك في أسواق البصرة .

ولكن فقره لم يحل دون طلبه العلم، فكان يتردد على الكتّاب لطلب العلم . وقد نشأ محباً للوقوف على ألوان المعرفة، شغوفاً بمطالعة الكتب .

وكانت البصرة في عصره موئل العلماء والمفكرين، ففي هذه البيئة العلمية نشأ الجاحظ، فكان يتردَّد على مساجد البصرة، يأخذ العلم عن العلماء في مختلف آفاق المعرفة، بل إنه كان يبيت في دكاكين الورّاقين لقراءة الكتب، فلا يقع في يده كتاب إلا استوفى قراءته .

كانت حياة الجاحظ نموذجاً فذّاً للعصاميّة والجهد واحتمال الفقر والمصاعب في سبيل تحقيق الأهداف التي كان يسعى إليها. وكان ربما نسي إحضار الطعام لأمه لانشغاله بطلب العلم، فإذا طلب من أمه طعاماً أتته بصحفه فيها كراريس بدلاً من الطعام .

ولم يكتف الجاحظ بما كان يستمدّه من مطالعته في الكتب ومن شيوخه في المساجد، وكان فيهم علماء بالعربية وفلاسفة وأدباء، فكان يتردد على مربد البصرة فيلقى الأعراب ويشافههم ليتلقف الفصاحة من أفواههم .

ومن طريق هذه المصادر كلها نمت معارفه ونضجت ثقافته وفصح لسانه واكتمل زاده العلمي .

أُتيحت للجاحظ فرصة الاتصال بشيخ المعتزلة في عصره، وهو إبراهيم بن سيّار النظّام (ت231هـ)، إذ كان الجاحظ يتردَّد على بيت أحد مشجّعي العلماء، وهو مويس بن عمران، وكان أمدّ الجاحظ ببعض المال، فالتقى النظّام في مجلسه .

وكان يختلف إلى هذا المجلس متكلمون وفلاسفة، فيتجادلون ويتناظرون فأعجب الجاحظ بالنظّام وأفكاره، فمال إلى مذهب الاعتزال الذي كان حينئذ يشق طريقه في زحمة المذاهب الدينية والفكرية، وما لبث الجاحظ أن صار من المعتزلة المرموقين وصار له موقف من مذهب الاعتزال يعبّر عن آرائه .

ولمّا آنس الجاحظ من نفسه المقدرة على العطاء العلمي والفكري أخذ يصنِّف الكتب في مناحي المعرفة المختلفة. وكان في بادئ أمره ربّما نسب الكتاب إلى غيره من العلماء المشهورين ليضمن له الرواج والذيوع ويتجنب طعن الطاعنين .

اتصل الجاحظ بعدة من الخلفاء العباسيين في بغداد، ولعل المأمون كان أول من اتصل به، وكان المأمون من مؤيدي فرقة المعتزلة، وكان الجاحظ قد ألف كتاباً في الإمامة ، وموضوع الإمامة كان من المباحث التي وقع فيها الاختلاف بين الفرق الدينية - فلما وقف المأمون على هذا الكتاب أُعجب به فاستدعى الجاحظ ليتولى ديوان الرسائل ، ولكنه لم يصبر على العمل في الديوان أكثر من ثلاثة أيام، فما لبث أن طلب إعفاءه منه، فأجابه المأمون إلى طلبه .

وفي زمن المعتصم اتّصل الجاحظ بوزيره الأديب محمد بن عبد الملك الزيّات، وانقطع إليه .

ولما ولي الواثق أقر ابن الزيّات على عمله، وبغية إرضائه أظهر ابن الزيات الجفاء لأخيه المتوكل ، فلما ولي المتوكل قبض على ابن الزيات ووضعه في تنور فيه المسامير، فمازال فيه حتى مات. فلما مات ابن الزيات خشي الجاحظ أن يكون ثاني اثنين إذ هما في التنور ، فاستخفى حيناً ثم قبض عليه وجيء به مقيداً إلى القاضي ابن أبي دواد، خصم ابن الزيات ، فوبّخه في بادئ الأمر، ثم رضي عنه وقرّبه منه لمنزلته الأدبية وحديثه الممتع .

وفي زمن المتوكل، على الأرجح، أصيب الجاحظ بالفالج، فعاد إلى البصرة ولزم داره، ومالبث أن أصيب بالنقرس أيضاً ، فلمّا استدعاه المتوكل لمنادمته اعتذر من عدم القدوم عليه بسبب علته .

ومع هذه الأمراض التي أصيب بها الجاحظ كان لا يكف عن المطالعة وتأليف الكتب، إذ ألَّف كتبه الجيدة وهو في هذه الحالة. وكان يغشاه كبار الأدباء والكتاب والعلماء لعيادته والاستمتاع بحديثه .

كان الجاحظ أسود اللون ، قصيراً ، دميم الهيئة ، ولكن أدبه وفكره وحديثه الممتع غطّى على دمامة خلقه .

استوعب الجاحظ مختلف ألوان المعرفة، وصنف فيها كتباً يجاوز عددها المئة، كان عالماً موسوعياً ومفكراً ناضجاً وأديباً متفوقاً ، يتمتع بفكر وقّاد وحافظة عجيبة ، فكان خير

ممثل لعصره ، عصر الإحاطة الموسوعية وامتزاج الثقافات وشيوع الروح العلمية ونقد المذاهب الدينية والفكرية .

يتجلى في مؤلفاته عالماً مدققاً وأديباً واقفاً على مذاهب القول ومفكراً ناضجاً ومؤرخاً محققاً، وهو يضفي على كتابته أياً كان الموضوع الذي يعالجه من روحه الأدبي وظرفه ودعابته وطلاوة أسلوبه .

ومن المتعذر الحديث عن مؤلفاته الكثيرة، وأشهر مؤلفاته هي: الحيوان والبخلاء و البيان والتبين .

كتاب الحيوان : يمثِل المعرفة العلمية والكلامية للجاحظ، وقد ألفه لدواع شتى، منها اتّصال موضوع الحيوان بالخصومات الدينية والكلامية التي كانت محتدمة في العراق، كما أن للكتاب صلة بالخصومة بين العرب والشعوبية .

ووقف الجاحظ على كتاب الحيوان لأرسطو وعلى مصادر أخرى، على أنه كان في أحيان كثيرة يردُّ على أرسطو إذا وجد عنده ما يتعارض مع العقل والتجربة .

واعتمد الجاحظ كذلك على القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر العربي وأخبار العرب وأقوالهم .

لم يتبع الجاحظ في كتابه هذا منهجاً علمياً واضحاً ولا ترتيباً لمباحثه، والمباحث العلمية فيه مختلطة بالمناظرات الكلامية والآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والنوادر، فالكتاب معرض لثقافة الجاحظ الموسوعية . على أن الجاحظ كان ، مع ذلك ، ينظر في المرويات المتداولة عن الحيوان بعين الشك والمنطق العقلي ، فما كان يقبل المرويات والنقول إلا بعد التثبت من صحتها .

وهو يحذّر القارئ من خطر الاعتماد على الحواس وحدها ويدعو دائماً إلى الاحتكام إلى العقل . فيقول في ذلك: «لعمري إن العيون لتخطئ وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل . اتخذ الجاحظ الشك طريقاً للوصول إلى الحقائق ، وهذا ما ذهب إليه ديكارت فيما بعد . وكان الجاحظ كثيراً ما يقوم بتجارب على الحيوان أو يعاين ما يرى من حركاته وأفعاله، ليبني معارفه على أسس علمية صحيحة .

كتاب البخلاء يجمع أخبار البخلاء المشهورين ونوادر تتصل بالبخل، وكان الدافع إلى تأليفه إرضاء نزعته الفنية وميله إلى جمع نوادر طوائف شتى من الناس، وهو لم يقصد

من تأليفه التعريض بمن عُرفوا بالبخل، وكذلك لم يقصد إصلاح المجتمع وتنفير الناس من البخل، فهو ليس مصلحاً اجتماعيا ً.

والأمر البارز في هذا الكتاب هو استمداد الجاحظ أخبار البخلاء من الواقع، وليس فيه حكايات مخترعة، وهو في هذا المنزع يخالف من ألّفوا عن البخل الذين صوّروا البخل في قصص ومسرحيات مستمدة من خيالهم، فجاء حديثهم عن البخلاء بعيداً عن الواقع، شأن موليير في مسرحيته المشهورة البخيل .

واللافت في هذا الكتاب الأسلوب المعبر الذي سرد فيه الجاحظ أخبار البخلاء، وهو يرسم للبخيل لوحة ناطقة تُبرز فيها مهارته في التصوير وبراعته في التقاط حركات البخلاء وتتبع ملامح وجوههم. ومن صوره الفنية قوله في صفة رجل أكول : كان إذا أكل ذهب عقله وجحظت عينه وسكر وسدر وانبهر وتربّد وجهه وعصب ولم يسمع ولم يبصر .

فالكتاب يمثل مقدرة الجاحظ الفنية، وقد قصّ فيه أخبار البخلاء المشهورين في عصره، كما قصّ نوادر طوائف معروفة بالبخل منهم المسجديون الذين كانوا يجتمعون في مسجد البصرة فيروي كل منهم ما ابتكره من أساليب الاقتصاد في النفقات ، وكذلك أخبار أهل خراسان المشهورين بالبخل وغيرهم .

فكتاب البخلاء من الكتب التي يجد قارئها في قراءتها متعة عظيمة. ومن أخبار البخلاء من أهل خراسان قصة المروزي الذي كان يفدُ على أحد التجار في العراق فيكرمه ويحسن وفادته، فكان الضيف يدعوه إلى زيارته ليكافئه على صنيعه، فلما أُتيح للتاجر فرصة القدوم على هذا المروزي تجاهله وأظهر أنه لا يعرفه، مع أن التاجر حاول تعريفه بنفسه بمختلف الوسائل، فلما طال الأمر قال الخراساني كلمته التي ذاعت فيما بعد وهي قوله بالفارسية: لو خرجت من جلدك لم أعرفك .

كتاب البيان والتبيين : يمثل هذا الكتاب ثقافة الجاحظ الأدبية، وغايته من تأليفه تزويد القارئ بمعارف ونظرات بيانية، وبنماذج من كلام البلغاء والخطباء لتكون زاداً ثقافياً للقارئ يأخذ بيده في أداء أفكاره ، وفي إلقاء الخطب إذا كان ممن يميلون إلى إلقائها ، ومن أهدافه الأساسية في كتابه هذا الرد على الذين أخذوا على العرب استعانتهم بالعصا لدى إلقائهم خطبهم، فتصدّى لهم الجاحظ وجاء بالدليل القاطع على أن صناعة الكلام والخطابة من الأمور التي انفرد بها العرب دون سائر الأمم .

والكتاب يتناول البيان بدلالته الضيقة، فهو لم يقصد إلى الحديث عن فنون البيان كلها، وإنما قصد إلى الحديث عن صناعة الكلام وحدها، أي الخطابة والجدل والمناظرة والمواعظ والأقوال المأثورة. ومع ذلك فإن الجاحظ ، شأنه في جميع مؤلفاته ، لا يقصِرُ حديثه على موضوع واحد ، بل يجمع أطرافاً شتى من فنون القول ، ففي كتابه هذا أشعار وأسجاع ونوادر وأحاديث لزهّاد ، بل إن كتابه لا يخلو من بعض الرسائل .

ولم يعن الجاحظ في كتابه هذا بالتبويب والترتيب، وليس للكتاب خطة منسقة، وإنما نثر موضوعاته كيفما اتفقت له، فهو ينقل القارئ من خطبة إلى موعظة إلى نادرة إلى منتخبات شعرية، إلى غير ذلك، دون أن يتبع نهجاً منسقاً في ترتيب موضوعات الكتاب، ولكن الكتاب في جملته يزود القارئ بمعارف أدبية ونظرات بيانية من شأنها أن تُنمي ثقافته وتوسع آفاقه المعرفية، وهو يعين على اكتساب المهارة الخطابية عن طريق الوقوف على نماذج الخطب المأثورة عن خطباء العرب المفوّهين ، وهي الوسيلة المثلى التي كانت متوافرة لدى القدماء للتمرس بفن القول .

طريقته الكتابية: للجاحظ طريقة عرف بها وحاكاه فيها كثير من الأدباء فيما بعد، وأبرز سمات هذه الطريقة الملاءمة بين الموضوع الذي يتناوله وأسلوبه في تناوله . والجاحظ كثير العناية بتخير الألفاظ الملائمة لموضوعه ، ومن سمات أسلوبه المميّزة: الاستطراد والتكرار والترادف والإكثار من الشواهد والنماذج ومزجه الجد بالهزل .

تبوأ الجاحظ منزلة رفيعة في فن الكتابة، وشهد معاصروه بمنزلته الكتابية الرفيعة وبقيمة كتبه، فقال فيه ابن العميد قولته المشهورة: كتب الجاحظ تُعلِّم العقل أولاً والأدب ثانياً، وقال فيه ثابت بن قرّة الصابئ: وما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس: أوّلهم عمر بن الخطاب، والثاني الحسن البصري، والثالث الجاحظ .

الكندي (805 – 873 م)

أبو يوسف بن إسحاق الكندي علامة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق الذي كان يعرف بعلم الكلام .

ويعد الكندي أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة والهلنستية.

عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك في فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم، في جو مشحون بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة، فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها. أوكل إليه المأمون مهمة الإشراف على ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية في بيت الحكمة، وقد عدّه ابن أبي أصيبعة مع حنين بن إسحق وثابت بن قرة وابن الفرخان الطبري حذّاق الترجمة المسلمين .

كان لاطلاعه على ما كان يسميه علماء المسلمين آنذاك "بالعلوم القديمة" أعظم الأثر في فكره، حيث مكّنه من كتابة أطروحات أصلية في الأخلاقيات وما وراء الطبيعة والرياضيات والصيدلة .

في الرياضيات، لعب الكندي دورًا هامًا في إدخال الأرقام الهندية إلى العالم الإسلامي والمسيحي، كما كان رائدًا في تحليل الشفرات، واستنباط أساليب جديدة لاختراق الشفرات . باستخدام خبرته الرياضية والطبية ، وضع مقياسًا يسمح للأطباء بقياس فاعلية الدواء، كما أجرى تجارب حول العلاج بالموسيقى .

كان الشاغل الذي شغل الكندي في أعماله الفلسفية، هو إيجاد التوافق بين الفلسفة والعلوم الإسلامية الأخرى ، وخاصة العلوم الدينية. تناول الكندي في الكثير من أعماله مسائل فلسفية دينية مثل طبيعة الله والروح والوحي . لكن على الرغم من الدور المهم الذي قام به في جعل الفلسفة في متناول المثقفين المسلمين آنذاك، إلا أن أعماله لم تعد

ذات أهمية بعد ظهور علماء مثل الفارابي بعده، ولم يبق سوى عدد قليل جدًا من أعماله للعلماء المعاصرين لدراستها.

ومع ذلك، لا يزال الكندي يعد من أعظم الفلاسفة ذوي الأصل العربي، لما لعبه من دور في زمانه، لهذا يلقب بـ "أبو الفلسفة العربية " أو فيلسوف العرب .

اتبع الكندي نظرية بطليموس حول النظام الشمسي، والتي تقول بأن الأرض هي المركز لسلسلة من المجالات متحدة المركز، التي تدور فيها الكواكب والنجوم المعروفة حينها - القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري -، وقال عنها أنها كيانات عقلانية تدور في حركة دائرية، ويقتصر دورها على طاعة الله وعبادته .

وقد ساق الكندي إثباتات تجاربية حول تلك الفرضية، قائلاً بأنه اختلاف الفصول ينتج عن اختلاف وضعيات الكواكب والنجوم وأبرزها الشمس ، وأن أحوال الناس تختلف وفقًا لترتيب الأجرام السماوية فوق بلدانهم .

إلا أن كلامه هذا كان غامضًا فيما يتعلق بتأثير الأجرام السماوية على العالم المادي .

افترض في إحدى نظرياته المبنية على أعمال أرسطو، الذي تصور أن حركة هذه الأجرام تسبب الاحتكاك في منطقة جنوب القمر، فتحرك العناصر الأساسية التراب والهواء والنار والماء، والتي تتجمع لتكوين كل ما في العالم المادي .

ومن وجهة نظر بديلة، وجدت في أطروحته "عن الأشعة"، هو أن الكواكب تتحرك في خطوط مستقيمة .

وفي كلا الفرضيتان، قدم الكندي وجهتي نظر تختلفان اختلافًا جوهريًا عن طبيعة التفاعلات المادية، وهما التفاعل عن طريق الاتصال، والتفاعل عن بعد .

تكررت تلك الفرضيتان في كتاباته في علم البصريات .

شملت أعمال الكندي الفلكية البارزة، كتاب "الحكم على النجوم" وهو من أربعين فصلاً في صورة أسئلة وأجوبة، وأطروحات حول أشعة النجوم ، و"تغيرات الطقس ،والكسوف ، وروحانيات الكواكب .

يعد الكندي أول فيلسوف مسلم حقيقي، وقد تأثر إلى حد كبير بفكر فلاسفة المدرسة الأفلاطونية المحدثة أمثال بروكليوس وأفلوطين وجون فيلوبونوس، وإن كان قد تأثر ببعض أفكار المدارس الفلسفية الأخرى . وقد استشهد الكندي أيضا في كتاباته الفلسفية بأرسطو،

لكنه حاول إعادة صياغتها في إطار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ويبدو ذلك أكثر وضوحاً في آرائه حول ما وراء الطبيعة وطبيعة الله .

قديماً ، كان يعتقد أن الكندي متأثر بفكر المعتزلة ، وذلك بسبب اهتمامه وإياهم بمسألة توحيد الله .

ومع ذلك أثبتت الدراسات الحديثة ، أنها كانت مصادفة، فهو يختلف معهم حول عدد من موضوعات عقائدهم .

كان جهد الكندي الأكبر في تطوير الفلسفة الإسلامية، هو محاولته لتقريب الفكر الفلسفي اليوناني ، وجعله مقبولاً عند جمهور المسلمين ، من خلال عمله في بيت الحكمة في بغداد، ومن خلال ترجمته للعديد من النصوص الفلسفية الهامة، أدخل الكندي الكثير من المفردات الفلسفية إلى اللغة العربية

قطعاً، لولا أعمال الكندي الفلسفية، لما تمكن الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا والغزالي من التوصل إلى ما توصلوا إليه .

في كتاباته، كان واحداً من الاهتمامات الكندي الرئيسية للتدليل على التوافق بين الفلسفة واللاهوت الطبيعي من جهة ، وعلم الكلام من جهة أخرى. على الرغم من ذلك فقد قال الكندي أنه يعتقد أن الوحي هو مصدر المعرفة للعقل، لأن مسائل الإيمان المسلم بها لا يمكن استيعابها .

كان نهج الكندي الفلسفي بدائياً ، واعتبره المفكرين في وقت لاحق غير مقنع - ربما لأنه كان الفيلسوف الأول الذي يكتب بالعربية -، إلا أنه أدخل بنجاح الفكر الأرسطي والأفلاطوني المحدث إلى الفكر الفلسفي الإسلامي ، فكان ذلك عاملاً مهمًا في إدخال تعميم الفلسفة اليونانية إلى الفكر الفلسفي الإسلامي .

يوهانس سكوتس إريوجنا Johannes Scotus Eriugena)

815 - 877 م عالم لاهوت أيرلندي ، فيلسوف في الأفلاطونية الجديدة ، وشاعر
ألف العديد من الكتب ، إلا أن أشهرها اليوم وأكثر تأثيراً في القرون التالية هو ترجمته
وتعليقه على ديونيسيوس .

وعلى أساس الأفلاطونية الجديدة أبدع اريجينا مذهبه الصوفي الذي عرض جوهره في
مؤلفه في الطبائع الإلهية .

وحسب فلسفة اريجينا فإنه يقسم الوجود إلى أربعة طبائع

لم تخلق بل هي خالقة

مخلوقة وخالقة .

مخلوقة وليست خالقة .

غير مخلوقة وغير خالقة .

وقد ربط اريجينا خلق الأشياء المختلفة، عندما أضاع الإنسان ولاءه لله، ومذهب اريجينا
في جوهره مذهب من مذاهب وحدة الوجود وقد أدانته الكنيسة الكاثوليكية .

الفارابي (874 – 950)

مواليد " فاراب " في إقليم تركستان التي هي كازاخستان حاليا ، وقد لقب بالفارابي نسبة للمدينة التي ولد فيها .

لُقب باسم الفارابي نسبة للمدينة التي ولد فيها . يعُتبر الفارابي فيلسوفاً ومن أهم الشخصيات الإسلامية التي أتقنت العلوم بصورة كبيرة مثل الطب والفيزياء والفلسفة والموسيقى وغيرها .

عاش الفارابي مُدة في بغداد قبل أن ينتقل إلى دمشق ومنها انطلق في جولة بين البلدان قبل أن يعود لدمشق ويستقر فيها حتى وفاته .

خلال وجوده في سوريا قصد الفارابي حلب وأقام ببلاط سيف الدولة الحمداني وتبوأ مكانة عالية بين العلماء والأدباء والفلاسفة .

أطبق عليه معاصروه لقب المعلم الثاني، نظراً لاهتمامه بمؤلفات أرسطو المعروف بالمعلم الأول، وتفسيرها وإضافة التعليقات عليها .

لا خلاف بين المؤرخين على أن أبي نصرٍ الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية، فقد تأثر كل العلماء الذين أتوا بعده بأفكاره .

أنشئ الفارابي ما يُعتبر المنهج الأول في الفلسفة الإسلامية وقد عُرف باسم " الفارابية " لكن سمعة المنهج بدأت بالتضاؤل بعد ظهور منهج ابن سينا، وُصف منهج الفارابي بأنه مُنسلخ عن منهج الفلاسفة اليونانيين بخاصة أفلاطون وأرسطو وانتقل من الميتافيزيقيا إلى المنهج العلمي .

وحّد الفارابي بين النظرية والتطبيق ولكن سياسياً دعى إلى تحرير التطبيق من قيود النظرية، وقد احتوت معتقداته المُستحدثة عن الأفلاطونية ما هو أعمق من الميتافيزيقيا فأثناء محاولاته التحقيق في المُسبب الأولي للوجود واجه الفارابي حقيقة قصور المعرفة البشرية .

صفحات من مخطوطة من القرن السابع عشر لتعليق الفارابي على ميتافيزيقية أرسطو .

كان لأعمال الفارابي عظيم الأثر على العلوم الطبيعية والفلسفة لعدة قرون فقد نُعت من الكثيرين بأعلم الناس في زمانه بعد أرسطو وهذا ما يشير له لقب المعلم الثاني وقد مهدت أعماله الساعية للتوحيد بين الفلسفة والتصوف الطريق أمام أعمال ابن سينا .

كتب الفارابي تعليقات على أعمال أرسطو، كما وناقش في كتاب " آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها " تصوراً عن المدينة المثالية كما فعل أفلاطون في " الجمهورية " .

واعتبر أن الأديان توصل الحقائق لعامة الناس في صورة رموز وحكايات ورأى كذلك أنه من واجب الفيلسوف أن يقدّم النصيحة والتوجيه للدولة وقد اتفق في هذا أفلاطون، فقد ناقش الفارابي منظور أفلاطون واشتق منه وجهة نظر موازية ومتوافقة مع السياق الإسلامي، حيث رأى أن مدينته الفاضلة يجب أن يحكمها نبي إمام، عوضاً عن الملك الفيلسوف الذي فضله أفلاطون .

جادل الفارابي والدارسين لمنهجه من بعده بأنّه في مدينته الفاضلة كان يقصد المدينة المنورة حينما كان يحكمها النبي محمد بصفته ولي عهد المسلمين وهو على تخاطب مستمر مع الله حيث يبلغه من آن إلى آخر بأحكامه وقوانينه .

ورغم اتباع الفارابي لمذهب أرسطو في المنطق إلا أنه امتلك أفكاراً من المذاهب المنطقية , الأُخرى فناقش قضية الإحتمالات المستقبلية ونظرية الأعداد والجموعات وعلاقة المنطق بعلمِ النحو

إضافة لاهتمامه بأساليب الإستدلال لدى أرسطو ويُرجح أن الفارابي أول من قسم المنطق "لجزأين الأول هو "الفكرة" والثاني هو "البرهان "

ناقش الفارابي أيضا نظريات الأقيسة الشرطية والإستدلال التشبيهي وأضاف للمذهب الأرسطي مفهوم القياس الشاعري وقد ذكر ذلك في تعليقاته على كتاب أرسطو فن الشعر .

أبو بكر الرازي

(917 - 980م) طبيب وكيميائي وفيلسوف ورياضياتي مسلم من علماء العصر الذهبي للعلوم ، وصفته سيغريد هونكه في كتابها شمس العرب تسطع على الغرب " أعظم أطباء الإنسانية على الإطلاق " ، حيث ألف كتاب الحاوي في الطب، الذي كان يضم كل المعارف الطبية منذ أيام الإغريق حتى عام 925م ، وظل المرجع الطبي الرئيسي في أوروبا لمدة 400 عام بعد ذلك التاريخ درس الرياضيات والطب والفلسفة والفلك والكيمياء والمنطق والأدب .

اشتهر الرازي وجاب البلاد وعمل رئيسا لمستشفى وله الكثير من الرسائل في شتى مجالات الأمراض وكتب في كل فروع الطب والمعرفة في ذلك العصر ، وقد ترجم بعضها إلى اللاتينية لتستمر المراجع الرئيسية في الطب حتى القرن السابع عشر، ومن أعظم كتبه تاريخ الطب ، وكتاب المنصور في الطب ، وكتاب الأدوية المفردة ، الذي يتضمن الوصف الدقيق لتشريح أعضاء الجسم .

وهو أول من ابتكر خيوط الجراحة، وصنع المراهم، وله مؤلفات في الصيدلة ساهمت في تقدم علم العقاقير. وله 200 كتاب ومقال في مختلف جوانب العلوم .

يتضح لنا تواضع الرازي وتقشفه في مجرى حياته من كلماته في كتاب السيرة الفلسفية ، حيث يقول : ولا ظهر مني على شره في جمع المال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم، بل المعلوم مني ضد ذلك كله والتجافي عن كثير من حقوقي .

وأما حالتي في مطعمي ومشربي ولهوي فقد يعلم من يكثر مشاهدة ذلك مني أني لم أتعد إلى طرف الإفراط وكذلك في سائر أحوالي مما يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية وفي الفصل الأول من كتابه الطب الروحاني ، في فضل العقل ومدحه ، يؤكد الرازي أن العقل هو المرجع الأعلى الذي نرجع إليه، » ولا نجعله، وهو الحاكم، محكوما عليه، ولا هو الزمام، مزموما ولا، وهو المتبوع، تابعا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه .

كان الطبيب في عصر الرازي فيلسوفا، وكانت الفلسفة ميزانا توزن به الأمور والنظريات العلمية التي سجلها الأطباء في المخطوطات القديمة عبر السنين وكان الرازي مؤمنا

بفلسفة سقراط الحكيم (469 ق. م- 399 ق. م)، فيقول، أن الفارق بينهما في الكم وليس في الكيف .

ويدافع عن سيرة سقراط الفلسفية، فيقول: أن إنما يذكرون الفترة الأولى من حياة سقراط، حينما كان زاهدا وسلك طريق النساك. ثم يضيف أنه كان قد وهب نفسه للعلم في بدء حياته لأنه أحب الفلسفة حبا صادقا، ولكنه عاش بعد ذلك معيشة طبيعية .

كان الرازي مؤمنا باستمرار التقدم في البحوث الطبية، ولا يتم ذلك، على حد قوله، إلا بدراسة كتب الأوائل، فيذكر في كتابه " المنصوري في الطب " : هذه صناعة لا تمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثال من تقدمه أن يلحق فيها كثير شيء ولو أفنى جميع عمره فيها لأن مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير .

وليست هذه الصناعة فقط بل جل الصناعات كذلك. وإنما أدرك من أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية في ألوف من السنين ألوف، من الرجال. فإذا اقتدى المقتدي أثرهم صار أدركهم كلهم له في زمان قصير . وصار كمن عمر تلك السنين وعنى بتلك العنايات. وإن هو لم ينظر في إدراكهم ، فكم عساه يمكنه أن يشاهد في عمره . وكم مقدار ما تبلغ تجربته واستخراجه ولو كان أذكى الناس وأشدهم عناية بهذا الباب. على أن من لم ينظر في الكتب ولم يفهم صورة العلل في نفسه قبل مشاهدتها ، فهو وإن شاهدها مرات كثيرة ، أغفلها ومر بها صفحا ولم يعرفها البتة ، ويقول في كتابه في محنة الطبيب وتعيينه ، نقلا عن جالينوس ، وليس يمنع من عني في أي زمان كان أن يصير أفضل من أبقراط .

وله إسهامات في مجال علوم الفيزياء حيث اشتغل الرازي بتعيين الكثافات النوعية للسوائل، وصنف لقياسها ميزاناً خاصاً أطلق عليه اسم الميزان الطبيعي

ويظهر فضل الرازي في الكيمياء، بصورة جلية، عندما قسم المواد المعروفة في عصره إلى أربعة أقسام هي : المواد المعدنية ، المواد النباتية ، المواد الحيوانية ، المواد المشتقة .

كما قسّم المعادن إلى أنواع، بحسب طبائعها وصفاتها، وحضّر بعض الحوامض وما زالت الطرق التي اتّبعها في التحضير مستخدمة إلى الآن .

وهو أول من ذكر حامض الكبريتيك الذي أطلق عليه اسم زيت الزاج أو الزاج الأخضر وقد حضّر الرازي في مختبره بعض الحوامض الأخرى، كما استخلص الكحول بتقطير مواد نشوية وسكرية مختمرة .

وكان يفيد منه في الصيدلية من أجل استنباط الأدوية المتنوعة .

تمت ترجمة كتب الرازي إلى اللغة اللاتينية ولا سيما في الطب والفيزياء والكيمياء كما ترجم القسم الأخير منها إلى اللغات الأوروبية الحديثة ودرست في الجامعات الأوروبية لا سيما في هولندا حيث كانت كتب الرازي من المراجع الرئيسية في جامعات هولندا حتى القرن السابع عشر .

وهنالك قصة شهيرة تدل على ذكاء الرازي هي : إن أحد الخلفاء أمرهُ ببناء مستشفى في مكان مناسب في بغداد وفكر ووضع قطع من اللحم في عمود خشبي في أماكن متعددة في بغداد، وكان يمر عليها لكي يري أي القطع فسدت وعندما عرف آخر قطعة فسدت أمر ببناء المستشفي في هذا المكان لان جوّه نقي خال من الدخان والتراب .

ولأن المرضى يحتاجون إلى هواء نقي خال من الملوثات ومن ذلك الحدث أشتهر الرازي شهرة كبيرة بذكائه ومن المعروف عنه حب الشعر والموسيقى في صغرهِ وأحب الطب عند بلوغه وشيخوخته .

إخوان الصفا (950 م) .

ظهرت حركة إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري في ظل الدولة العباسية .

تعمل حركة إخوان الصفاء على جمع الفلسفة والشريعة، ولكنها ترجح - كما سيأتي - جانب العقل الانتقادي على الإيمان الاتباعي.

وقد ضم تنظيمها نخبة من " الجادين " ، كما يقول ستانلي لين - بول، الذين أخذوا يجتمعون في أماكن خاصة، ومواعيد دورية معينة، على اختلاف رتبهم. وأطلقوا على أنفسهم اسم :

"إخوان الصفاء، وخلّان الوفاء، أهل العدل، وأبناء الحمد "

وقد أصبحت العبارة الأولى كافية للدلالة عليهم، يضاف إليها في الغالب العبارة الثانية، ولكن جلّ الباحثين ، على الأقل لم يفطنوا إلى دلالة العبارتين الأخيرتين .

كتم إخوان الصفاء أسماءهم، وأسرّوا عددهم، وامتنعوا عن البوح بأسرار جماعتهم، ولم يصل من آثارهم المباشرة إلا نوعان من رسائل تنسب إليهم. النوع الأول يضم خمسين بل إحدى وخمسين رسالة وهبوها للناس عامة، وبثّوها في الوراقين، ولا تكاد تجتمع كلها لدى شخص واحد - وقد نشرت في بومباي سنة 1305هـ، ثم أعيدت طباعتها في القاهرة سنة 1928م بتصحيح خير الدين الزركلي .

والنوع الآخر هو «الرسالة الجامعة» - وقد طبعت بدمشق بتحقيق الدكتور جميل صليبا سنة 1948م - ويرى عارف تامر أنه نشر ما يسميه «جامعة الجامعة» في بيروت سنة 1959م .

تصدت نصوص الرسائل والرسالة الجامعة لجميع فروع المعرفة والعمل، وألمّت بالمعطيات العلمية والفلسفية والدينية الذائعة في عصر أصحابها ، فبدت جملتها في إهاب موسوعة شاملة تضم فنون الأدب وغرائب العلوم وطرائف الحكم وقد جعلها المؤلفون في أربعة أقسام :

القسم الأول يشتمل على الرسائل الرياضية التعليمية. وهي تتناول موضوعات العدد، والهندسة، والنجوم، والجغرافية، والموسيقى، والنسب العددية والصنائع العلمية النظرية، والصنائع العملية والأخلاق، كما تبحث موضوعات منطقية مثل ايساغوجي، والمقولات، والعبارة والقياس والبرهان .

القسم الثاني ويشتمل على الرسائل الجسمانية الطبيعية .ويعالج موضوعات الهيولى والمادة، والسماء والعالم ، والكون والفساد، والآثار العلوية ، وتكوين المعادن ، وأجناس النبات، وتكوين الحيوانات وأصنافها، وماهية الطبيعة، وتركيب الجسد ، والحاس والمحسوس ، ومسقط النطفة ، وأن الإنسان عالم صغير ، ونشوء الأنفس الجزئية ، وطاقة الإنسان في المعارف، وحكمة الموت والحياة، وخاصية اللذات، وعلل اختلاف اللغات، ورسوم الخطوط والعبارات .

والقسم الثالث يشتمل على الرسائل النفسانية العقلية. ويبحث في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين، والمبادئ العقلية على رأي إخوان الصفاء، ومعنى قول الحكماء أن العالم إنسان كبير ، والعقل والمعقول ، والأكوار والأدوار ، وماهية العشق ، وماهية العبث ، وكمية أجناس الحركات ، والعلل والمعلولات ، والحدود والرسوم .

القسم الرابع ويشتمل على الرسائل الناموسية الإلهية، وهي تتناول الآراء والمذاهب، وماهية الطريق إلى الله، وبيان اعتقاد إخوان الصفاء، وكيفية عشرتهم، وماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين، وماهية الناموس الإلهي والوضع الشرعي، وكيفية الدعوة إلى الله، وكيفية أفعال الروحانيين، وكمية أنواع السياسات، وكيفية نضد العالم بأسره، وماهية السحر والعزائم .

ولعل من أبرز ما ينبغي التنبه له هو أن ضروب المعارف المصوغة في الرسائل لا تقرر عرضاً موضوعياً لحقائق يؤمن بها الإخوان، بل هي سلاح دعاوة تحث القارئ والسامع، على الانضمام إلى الجماعة ليرى كل واحد منهم، ويعلم، أنه لا يتم له ما يريد من صلاح معيشة الدنيا، ونيل الفوز والنجاة في الآخرة، إلا بمعاونة كل واحد منهم لصاحبه .

وأما السبب الذي يحفظهم على تلك الحال فهو المحبة، والرحمة، والشفقة، والرفق من كل واحد منهم، والمساواة فيما يريد ويحب ويبغض ويكره لنفسه.

وهذه الشرائط تتم وتدوم إذا علم كل واحد منهم أن أنفسهم نفس واحدة ، وإن كانت أجسادهم متفرقة . ولذا توجد في كل منعطف رسالة، أو فصل، أو فقرة أحياناً، دعوة حارة لتلبية النداء ، وحسن اختيار الأخ الجديد ، ولا سيما من الشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، المريدين طريق الحق والدار الآخرة ، التاركين الهوى والجدل ، غير المتعصبين على المذاهب .

وهذا النداء يخاطب الناس كافة لأن للجماعة إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم، متفرقين في البلاد ، فمنم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتّاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتُّنّاء ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين. ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمتصرفين وأمناء الناس .

وطبيعي أن يوجب هذا التنوع في النداء تنوعاً في أسلوب الرسائل من حيث استخدام الرمز والتأويل ،والتبسيط والتعقيد، والاقتباس والتضمين، والإيجاز والإسهاب، أي مختلف سبل الترغيب خاصة، كل ذلك ينوس بين وضوح المعطيات العلمية والتعمية الهادفة في النصوص المذهبية، وبذا تختلف مخاطبة المتفلسفين الشاكين في أمر الشريعة ، الغافلين عن أسرار الكتب النبوية، عن خطاب الشاكين في أمر النفس، المتحيرين في اختلاف أقاويل العلماء فيها، اختلافها عن مخاطبة العمال والكتّاب، ومخاطبة الملوك والسلاطين، ومخاطبة أهل العلم الغافلين عن أمر النفس، والمعرضين عن معرفة جوهرها ، وكذلك عن مخاطبة المتشيعين .

وإلى هؤلاء يقول مؤلفو الرسائل: «ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام وأهل بيت نبيه - كذا - الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، وحرمة الأدب والخروج من جملة العوام ، وقد أنفذنا إليك أخاً من إخواننا قد ارتضيناه في بصيرته ، فإذا سمعت أقاويلنا وفهمت معانيها أجبتنا بصدق القول. .

وعلى هذا المنوال يتجه إخوان الصفاء إلى أصحاب العقائد والآراء، حتى إلى الشيعة،وهم ليسوا منهم، لحثهم على اعتناق مذهبهم الذي يجاوز سائر الآراء السائدة، ويتخطى الانحياز الانعزالي ، فيبرأ من التعصب لأي مذهب آخر علمي أو فلسفي أو ديني، فمذهبهم يضم المذاهب كلها، والحقيقة حقيقتهم .

يقولون : إن الحق هو ما اجتمعنا عليه الآن». ولذا فإن حقيقتهم لا تصدر عن سواهم، ولا تؤخذ تعليماً عن غيرهم، ولو كان إماماً. وإنما مصدرها رباعي، وطريقة نوالها عقلية. فهم يذكرون أن علومهم مأخوذة من كتب أربعة:

أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات، والآخر الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها، والثالث الكتب الطبيعية، وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب

الأفلاك وأقسام البروج ، وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدي البشر ، والرابع الكتب الإلهية التي لا يمسها إلا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها.

وبقول آخر،يجمع مفكرو الإخوان إلى معطيات الثقافة العلمية والفلسفية والدينية المتنوعة معاناة التجربة الكونية والنفسية ليصنعوا من ذلك كله، بأنفسهم، حقيقتهم الإنسانية التي تجعل مذهبهم يستغرق كل المذاهب ، وأداتهم الوحيدة هي العقل السليم المعافى البريء من الآفات العارضة كالهوى الغالب نحو شيء ما ، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه ، والكبر المانع عن قبول الحق ، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس ، والحرص الشديد على طلب الشهوات ، والعجلة وقلة التثبت في الأمور ، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات ، وحب الرياسة من غير استحقاق .

وبهذه الأداة النوعية المتميزة يعالج إخوان الصفاء كل ما تتناوله بحوثهم فيحكمون بصواب الآراء أو خلطها ولا يحجمون عن كشف النقاب عن مساوئها وأضرارها وفساد منتحلها .

وهذا هو الجانب الانتقادي الذي حمل إخوان الصفاء على اعتماد التنظيم السري، وتمويه عرض ما يعرضون من جوانب مذهبهم كما فعلوا في كلامهم عن خصومة العجماوات وثورتها على البشر، إذ نجد المؤلفين يعبرون، بما لا يحبون الإفصاح عنه، بكلام صريح، ونقد مباشر يفضح آراء معاصريهم وسلوكهم سواء بسواء.

فمن الآراء الفاسدة المؤلمة لنفوس أصحابها، مثلاً، اعتقاد من يرى أن روح القدس الذي قتلته اليهود، وصلبت ناسوته، ذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً .

ومنها من يعتقد أن الإمام الفاضل المنتظر الهادي مختف لا يظهر من خوف المخالفين. ، فيبقى طوال عمره منتظراً لخروج إمامه، ثم يمضي عمره ويموت حسرة وغصة، لا يعرف إمامه ، ولا شخصه .

وإنما مسألة الإمامة من أمهات مسائل الخلاف التي كثر فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء ، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال ، وهي باقية إلى يومنا هذا .

إن نفوس الجهال كلها موتى بالقياس إلى نفوس العلماء... وإن حياة النفوس ويقظتها هي المعارف والعلوم .   انظر يا أخي بعقلك، وميز ببصيرتك، واختر لنفسك، فالسبيل إلى الشفاء من الجهل والخطأ ماثل في أن الله جعل في جبلّة الإنسان وطبيعته ألا يأتمر أحد من العقلاء لغيره ، ولا يطيعه إلا رغبة أو رهبة . وإن أسوأ الناس مذهباً. وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه، ونفسه مرتابة .

ومما ذهب إليه إخوان الصفاء مما لا يقره الفكر الديني المعاصر لهم عامة، وما يسوّغ لجوء الإخوان إلى الرمز والحكاية على ألسن العجماوات قول (زعيم الطيور) منتقداً: إعلم أيها الإنسي أن الأنبياء عليهم السلام هم أطباء النفوس ومنجموها ، ولا يحتاج إلى الطبيب إلا المرضى وصاحب العلة المزمنة ، ولا يحتاج إلى المنجّم إلا المنحوسون الأشقياء والضالون عن نجم الهدى ، ثم اعلم أن الغسل والطهارة إنما فُرضت عليكم من أجل ما يعرض لكم عند النكاح وشدة الشبق وشهوة الزنا ، وأما الصوم والصلاة فإنما فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقبح من الكلام واللعب واللهو والهذيان ، وأما الصدقات والزكاة فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال الحلال والحرام والغصب والسرقة واللصوصية، من البخس في الكيل والموازين وكثرة الجمع والذخائر والإمساك عن النفقة في الواجبات فضلاً عن المسنونات ، والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق.

وأما (الببغاء) فيقول: خذ الآن أيها الإنسي إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً أخر قبيحة: وذلك أن عندكم الفراعنة، والنماردة، والجبابرة، والفسقة، والمشركين، والمنافقين، والملحدين، والمارقين، والناكثين، والخوارج، وقطاع الطرق، واللصوص، والعيارين، والطرارين، ومنكم أيضاً الدجالون، والباغون، والطاغون، والمرتابون .

ومنكم أيضاً القوادون، والمخانيث، والمؤاجرون، واللواطة، والسحاقات، والبغايا . ومنكم أيضاً الغمازون ، والكذابون ، والنباشون .، ومنكم أيضاً السفهاء ، والجهال ، والأغبياء ، والناقصون، وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها، الردية طباعهم ، القبيحة سيرتهم وأفعالهم ، السيئة سيرهم وأعمالهم .

يستوي في هذا النقد الشعراء، والخطباء، والمتكلمون، والمنجمون، والراقون، والأطباء، والمهندسون، والتجار، والرؤساء، والدهاقين، والكتّاب، والعمال، والقرّاء والعبّاد، والفقهاء، والعلماء، والقضاة، والعدول، حتى الخلفاء الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء الذين يسمون باسم الخلافة، ويسيرون بسيرة الجبابرة، وينهون عن منكرات الأمور، ويرتكبون هم منها كل محظور. اتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأموالهم مغنماً، فبدّلوا نعمة الله كفراً، واستطالوا على الناس افتخاراً .

إذا ولي أحد منهم ابتدأ أولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لآبائه وأسلافه وأزال نعمته، وربما قتل أعمامه وإخوانه وأبناء عمه وأقرباءه وربما كحلهم، أو حبسهم، ونفاهم، وتبرأ منهم .

أما مذهب إخوان الصفاء فإنه «ملذ لنفوس معتقديه، مفرح لقلوبهم، مبشر لأرواحهم . فهو سفينة النجاة ، الموصلة للمدينة الفاضلة الروحانية ، وهي مأوى الأرواح ، وينبغي بعد الاجتماع على الشرائط من صفوة الإخوان التعاون لبنائها في مملكة صاحب الناموس الأكبر ، فإذا دخلت أيها الأخ مدينتنا الروحانية ، وسرت بسيرتنا الملَكية ، وعملت بسنتنا الزكية ، وتفقهت في شريعتنا العقلية فلعلك تؤيد بروح الحياة لتنظر إلى الملأ الأعلى ، وتعيش عيش السعداء ، فرحاناً مسروراً، ملتذاً مخلداً أبداً بنفسك الباقية الشريفة النيرة الخفية الشفافة لا بجثتك الدنية المظلمة الثقيلة المتغيرة المستحيلة الفاسدة الهالكة .

وأصحاب هذا المذهب، أولياء الله، يتطلعون في الدنيا إلى تعاونية اشتراكية إنسانية متآخية . أفلا يتفاوت الناس في العلم والمال ؟

إذن ينبغي على من رزق المال والعلم جميعاً أن يؤدي شكر ما أنعم الله عليه به بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرمها جميعاً، ويواسيه من فضل ما آتاه الله تعالى من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة .

ولا يمنّ عليه بما ينفق عليه من المال، ولا يستحقره، ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه .

ولكن المعاونة بقوة الأجسام على أمور الدنيا من أبلغ ما يكون لأبناء الدنيا فيما يريدون، وأسهلها عليهم فيما يقصدون .

أما المعاونة بين الإخوان بالعلوم والمعارف فهي أبلغ ما يقصدون ،لأن أحداً لا يمكن أن يدخل مدينتهم متى لم يكن علمه مساوياً لعلمهم .

ولقوة نفوس الإخوان في هذا الأمر أربع مراتب:

أولها : صفاء جواهر نفوسهم، وجودة القبول، وسرعة التصور،وهي مرتبة أرباب الصنائع في مدينتهم. ويسمون في الرسائل: الإخوان الأبرار الرحماء. وفوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسة وهي مراعاة الإخوان، وسخاء النفس، وإعطاء الفيض بالشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، ويسمون في الرسائل : الإخوان الأخيار الفضلاء .

والمرتبة الثالثة فوق هذه وهي مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي، والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف، ويسمون في الرسائل: الإخوان الفضلاء الكرام .

والرابعة فوق هذه وهي التي يدعى إليها الإخوان كافة في أي مرتبة كانوا، وهي مرتبة التسليم، وقبول التأييد، ومشاهدة الحق عياناً، وعليها ترد قوة المعراج ، وبها تصعد إلى ملكوت السماء .

ويعلن الإخوان أنهم بذلوا مجهودهم في هداية الضالين، وإرشاد التائهين، وتنبيه الغافلين، وخاطبوا كل قوم وصنف منهم بما هو أصلح أن يخاطبوهم به في رسائلهم ، وفي الرسالة الخمسين فصل جامع يقولون فيه : ونحن نأمرك أيها الأخ السعيد أن تتبع ما أمرناك به فإنك تنال السعادة العظمى ديناً ودنيا إن شاء الله تعالى، وإنما سميناه الفصل الجامع لأنه جمع أصل سعادات المنافع .

واعلم أن منفعة الإنسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما: دنيوية وأخروية، جسمانية ونفسانية. وإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق اسم الإنسانية، وتهيأت نفسه لقبول الصور الملكية، والانتقال إلى مرتبة السماوية عند مفارقة الجسد بالحال التي تسمى الموت النازل عليه، والاضمحلال الواصل إليه .

السياسة الجسمانية مطلب عافية ودفع سقم وأذى . إنك إذا لم تحمل على جسمك من المآكل والمشارب والباءة والحركة إلا معتدلاً لازمتك العافية ، وعدمت الأسقام . والسياسة النفسانية أن تكون أخلاقك رضية ، وعاداتك جميلة ، وأفعالك مستقيمة ، تؤدي الأمانة إلى أهلها ، كائناً من كان، من ولي وعدو، .. وأن تعوّد نفسك عمل الخير لأنه خير ، لا تريد بفعلك عوضاً ، ولا يحملك على فعله خوف .

فمتى فعلت لطلب المكافأة لم يكن خيراً، وإن لم تطلب المكافأة، وإن أردت الذكر والاسم كن أيضاً منافقاً ، والمنافق لا يستأهل أن يكون في جوار الروحانيين . وأما سياسة الأصحاب فلا تكون إلا بعد المعرفة بهم ، والاطلاع عليهم ، ومعرفة أحوالهم : أن لا يخفى عليك من أمرهم صغيرة ولا كبيرة لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا وديناً.

فيجب أن تظهر لهم القرب بالبعد، واللين بالغلظة، والأنس بالوحشة والكرم بالشح ، والموعظة بإلقاء العلم إليهم بمقدار ما يحتملونه . إن كل صداقة تكون لسبب ما . فإذا انقطع ذلك السبب بطلت تلك الصداقة إلا صداقة إخوان الصفاء، فإن صداقتهم قرابة رحم ، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ، ويرث بعضهم بعضاً ، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة ، ويلحق بهذه القرابة قرابة الولادة الروحانية بطريق التعليم . اعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوئها، وعلة حياتها، كما أن والدك أب لجسدك وكان سبباً لوجوده ، وذلك أن المعلم يغذي نفسك بالعلوم ، ويربيها بالمعارف ، ويهديها طريق النعيم ، واللذة ، والسرور، والأبدية ، والراحة السرمدية .

وقوام هذه العلوم والمعارف في نظر الإخوان بناؤها على أصل واحد، وقياس واحد، وهو صورة الإنسان ، لأن صورة الإنسان أكبر حجة لله على خلقه، ولأنها أقرب إليهم ، ودلائلها أوضح، وبراهينها أصح . وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه ، وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء ، وهي المجموع فيها صور العالمين جميعاً .

وقد لخص إخوان الصفا بأنفسهم المثل الأعلى لمذهبهم الذي يستغرق المذاهب كافة، وهو يعكس في الوقت ذاته حال المعارف والعلوم في زمنهم وبيئتهم ، ويمثل مفهومهم عن الإنسان بقولهم إنه العالم، الخبير ، الفاضل، الذكي ، المستبصر : الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق ، الرباني الرأي ، الإلهي المعارف، الصمداني .

ابن سينا (970 . 1036م)

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين ابن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، من أهم العلماء الموسوعيين في الحضارة العربية الإسلامية ، ومن أبرزهم في الطب والكيمياء والطبيعة والرياضيات والفلك والموسيقا والفلسفة والمنطق والأخلاق ، إضافة إلى الشعر والأدب والسياسة ، وصنف في كل هذه العلوم ، وله في علوم الدين أيضاً مؤلفات عدة ، كان يُتقن العربية والفارسية وكتب فيهما .

يذكر في سيرته الذاتية أنه ولد بقرية أفْشنة، من ضياع بخارى التي انتقل إليها والده، وبها بدأ أول مراحل تعليمه برعاية معلم القرآن ومعلم الأدب، وأكمل العشرة من العمر، وقد أتى على القرآن وعلى كثير من الأدب.

تمتع ابن سينا بذكاء حاد وولع بالعلم، واتجه، وهو في سنوات صباه إلى دراسة الحساب الهندي والفقه والمنطق ورياضيات إقليدس وفلك بطلميوس وكتابه المجسطي ، ثم رغب في علم الطب ، وراح ينهل العلم من شتى مظانه، وسنحت له فرصة نادرة حينما دعاه سلطان بخارى نوح بن منصور لمعالجته من مرض ألمّ به أعيا الأطباء، فطببه وصار أقرب المقربين في بلاطه، وأفاد من موقعه المميز فسمح له السلطان بالاطلاع على دار كتبه الغنية، مما أتاح له غنى المعرفة وسعة الخبرة ويقول عن نفسه ، ولما بلغت الثامنة عشرة من عمري فرغت من كل علوم دار الكتب، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء .

تنقل ابن سينا بين الحواضر الإسلامية طلباً للعلم وطلباً للمجد السياسي، وتمتع بشهرة واسعة بين علماء الشرق الإسلامي والغرب الأوربي . ونُشرت عنه وعن علومه دراسات كثيرة ، وقد أجري إحصاء في بعض الكتب الأوربية ، فسجل اسم ابن سينا فيها بأكثر من 3 آلاف مرة بينما الرازي وجالينوس 1000 مرة ، وهيبوقراط العالم اليوناني 140 مرة، ولهذه الشهرة الواسعة في أوربا وضعه دانتي في الكوميديا الإلهية بين عظماء العلماء ، وعدّه من أوائل المبدعين .

وكانت شهرته التي تمتع بها في الشرق والغرب بفضل ما أبدعه وما توصل إليه من منجزات في مجالات العلم وذلك وباعتماده على منهج علمي يقوم على التجربة والاستفادة من

تجارب من سبقه من العلماء وما أبدعوه من منجزاتهم والاطلاع عليها وفيما صنفوه من كتب في الطب وغيره .

كما اعتمد على الملاحظة المباشرة الدقيقة عند معالجته لكل عضو من أعضاء المريض تشريحياً وفيزيولوجياً.

إبداعات ابن سينا ومنجزاته في مختلف مجالات العلم التي درسها وصنف بها :

يُعد الأول أو لعله من الأوائل في قوله بالعدوى وانتقال الأمراض المعدية عن طريق الماء والتراب، وخاصة عدوى السل الرئوي كما ذكر في كتابه القانون .

وربما كان الأول في وصف التهاب السحايا، كما أظهر الفرق بين التهاب الحجاب الفاصل الرئتين وبين ذات الجنب .

عَرّف الدودة المستديرة (الانكلستوما)، وورد في نشرة طبية أصدرتها مؤسسة روكفلر الأمريكية . أن ابن سينا قد سبق الطبيب الإيطالي روبنتي في هذا الموضوع بأكثر من 800 سنة .

أول من اكتشف الفرق بين الإصابة باليرقان الناتج من انحلال كريات الدم، واليرقان الناتج من انسداد القنوات الصفراوية .

وصف مرض الجمرة الخبيثة وسماها النار المقدسة .

شخص بدقة السكتة الدماغية ومظاهرها السريرية أي الموت الفجائي .

صنع بعض العقاقير المنشطة لحركة القلب .

أبدع المرقِدّ المخدر وأوجب إعطاءه للمريض في العمليات الجراحية ليخفف عنه معاناته للألم .

ابتكر الزرقه التي تعطى تحت الجلد .

وصف الالتهابات التي تجتاح الجلد بدقة .

بحث مدققاً في الأمراض الجنسية، ولعل ذلك مما عاناه منها، وذلك جراء لهوه وعبثه ومغامراته الجنسية .

شخّص حمى النفاس عند المرأة وأثبت أنها ناتجة عن تعفن يصيب الرحم .

ويُعد من أوائل الأطباء الذين اهتموا بالعلاج النفسي وأثره في الآلام العصبية ومرض العشق كما يُسميه. وكثيراً ما كان يمارس هذه المعالجات النفسية وطبقها على كثير من مرضاه .

أبدع في علم الضوء، وقال إن الرؤية أو الضوء، كضوء البرق مثلاً، يسبق الصوت وسماعه. وأظهر العلاقة بين السمع وتموج الهواء .

أبدع في الرياضيات وابتكر آلة تشبه آلة الورنير التي تُستخدم لقياس طول أصغر من أصغر أقسام المسطرة المقسمة لقياس الأطوال بدقة .

أبدع ابن سينا كثيراً من المصطلحات الفلسفية، وبصدد ذلك تقول المستشرقة الفرنسية "أ.م. جواشون " في كتابها فلسفة ابن سينا : لقد أصبحت المعُجمية عند ابن سينا تامة التكوين طيعة وهذا ما يلفت نظرنا الآن .

وعلى هذا فإن من المدهش حقاً أن نجد عندما ننظم سلسلة من الكلمات الفنية لأرسطو وابن سينا أن ثلث التحديدات السينوية . نسبة إلى ابن سينا . مفقودة عند أرسطو .

كل هذا الإبداع يُلاحظ في مختلف الكتب التي صنفها ابن سينا، سواء في الطب أو غيره من العلوم والفنون وهي كثيرة. أوردها الأب جورج شحادة القنواتي في كتابه «مؤلفات ابن سينا» والتي أحصاها وقدرها بنحو 276 كتاباً ورسالة ومقالة وقصيدة . ولا غرابة في هذا الكم من المؤلفات إذا عُرف أن ابن سينا قد مارس التأليف وهو في العشرين من عمره .

وكان ينتهز كل سانحة ليستفيد منها في التأليف حتى حينما كان يشغل مناصب مهمة، فصنف وهو في منصب الوزارة أو كان في سفر أو سجن وكان يتشاغل عن مرارة السجن والحبس بالتأليف. ويقول بذلك الأب شحادة القنواتي «إن ابن سينا قد صنف في سجنه كتاب الهداية وحي بن يقظان وكتاب القولنج في الطب .

وفي إحصاء الأب قنواتي كانت كتب ابن سينا ورسائله موزعة على الشكل الآتي . 42 كتاباً في الطب و21 كتاباً في الطبيعة وعلومها و4 كتب في الكيمياء و21 في الفلك والرياضيات و7 كتب في المنطق و27 في علم النفس و30 في الفلسفة والكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة و13 في التصوف و4 كتب في الأخلاق والسياسية و6 في اللغة والأدب والتفسير، و7 رسائل إلى بعض أصدقائه ومكاتبات مع بعض العلماء من مؤلفاته في الطب وأشهرها:

كتاب القانون ، بدأ بتأليفه في جرجان وكتب بعض صفحاته في الري وأكمله في همذان ، ورتبه في خمسة أبواب هي : 1. في الأمور الكلية، 2. الأدوية المفردة، 3. في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الجسم الإنساني ظاهرها وباطنها، 4. في الأمراض التي إذا وقعت لم تختص في عضو، 5 . في الأدوية المركبة وقد نقل هذه الموسوعة الطبية من العربية إلى اللاتينية جيرار الكريموني، وضاع أصلها العربي، ثم ترجمت من اللاتينية إلى العربية في روما عام 1593م. وتُرجم القانون إلى العبرية والتركية، والقسم المتعلق بطب العين ترجمه د. هيرشبورغ إلى الألمانية، وهو الكتاب الثالث من القانون .

وتوالت طبعات كثيرة للقانون في عدة لغات وفي عدة عواصم في الغرب يقول بدوي في موسوعة المستشرقين : إن أول إنتاج لأول مطبعة عربية في أوربة ابتدأ عام 1586م ،. وطبُع فيها كتابا القانون ، وكتاب النجاة لابن سينا في عام 1593م/1002هـ، كما طُبع في عدة عواصم عربية وإسلامية .

حُقق القانون عدة مرات . وانتشرت نسخته الخطية في المكتبات العربية والتركية والأوربية والهندية. ويقدر عدد هذه النسخ في المكتبات بنحو 21 نسخة.

كتاب أرجوزة في الطب ، لها نسخ خطية في مكتبات عدة في الشرق والغرب وطبعت عدة طبعات ، وحققها زهير البابا، وأصدرها معهد التراث العلمي العربي بحلب عام 1984م .
أرجوزة في تدبير الصحة في فصول السنة الأربعة .

دفع المضار الكلية في الأبدان أو تدارك أنواع الخطأ، الواقع في التدبيرحققها زهير البابا وصدرت مع الأرجوزة في الطب وكتاب الأدوية القلبية وصدر عن معهد التراث العلمي العربي بحلب عام 1984م .
كتاب القولنج وأنواعه ومداواته ، محقق .

مقالة في الاكحال والأشياف (دواء) . سواغ لعلاج العين (قطرة) . والحبوب والسفوفات والمطبوخات، وهو في مقالة واحدة .
أرجوزة في معرفة التنفس والنبض .
رسالة في طبائع الأغذية .

كتاب الأدوية القلبية ، يبحث في سيكولوجية الإنسان ويربط بين عمل القلب والوضع النفسي ويقول فيه: إن الأمراض النفسية ترتبط بأسباب موضوعية ناجمة عن خلل يطرأ

على بعض أعضاء الجسم الإنساني ونشاطها ، تُرجم إلى اللاتينية وحققه زهير البابا وصدر عن معهد التراث العلمي العربي بحلب عام 1984م .

مؤلفاته في الكيمياء وعلم الطبيعة:

رسالة في الإكسير: ينفي فيها مسألة استنباط الذهب من الفضة أو الفضة من النحاس .

رسالة في علم الصنعة. ، رسالة الآثار العلوية. ، رسالة في العلم الطبيعي .

رسالة في أسباب الرعد والبرق .

مؤلفاته في الرياضيات والفلك :

كتاب في الأرثماطيقى - الحساب.

رسالة في أن الزاوية التي في المحيط والتماس لا كمية لها.

بيان الأرصاد الكلية التي عُلم منها الأحكام الكلية في هيئة الفلك وتقدير الحركات.

رسالة في سبب قيام الأرض وسط السماء. أو الرسالة الجرجانية في التعريف بقيام الأرض وسط السماء.

رسالة في كيفية الرصد ومطابقته للعلم الطبيعي.

مؤلفاته في الفلسفة العامة والمنطق وعلم النفس:

كتاب «الإشارات والتنبيهات» شرحه كثير من العلماء العرب كفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. ونُسخه منتشرة في مكتبات عربية وشرقية وتركية.

كتاب «أقسام الحكمة».

كتاب «الحكمة المشرقية».

كتاب «الشفاء» وهو أشهر كتب ابن سينا وضعه في أربعة أقسام: في المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات وعليه حواشٍ وتعليقات كثيرة. تُرجم إلى العبرية واللاتينية والسريانية والألمانية والإنكليزية. وحققه عدة من علماء العرب حديثاً.

الرسالة الموجزة في أصول المنطق.

القصيدة العينية في علم النفس وهي من أشهر قصائده ومطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنـع

محجوبة عن كل مُقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وفيها يخالف ابن سينا بكل لباقة رأي من يقول: إن النفس تهبط من السماء بعد غضب الله عليها لتحل في جسم إنسان ما. كما يتعرض بها إلى رأي أفلاطون في النفس.

رسالة في النفس وما يصير إليها بعد مفارقتها البدن .

شرح كتاب النفس لأرسطو.

وله مؤلفات في الميتافيزيق وعلم الكلام وعلم التوحيد والتصوف منها .

رسالة في القدر ، و رسالة في المبدأ والمعاد.

رسالة إثبات وجود الله.

كتاب في جواب ابن سينا عن ثلاث مسائل: في علم الكلام أولها عن الموجود والثانية عن المعدوم والثالثة عن الحقيقة الواحدة غير المتناهية.

رسالة في سر القدر ، رسالة في العشق .

رسالة حي بن يقظان أو الرسالة الطبرية: صنفها وهو في السجن.

رسالة في الصلاة وماهيتها. ، رسالة إثبات النبوة .

رسالة في السياسة وتدبير الأمور ، رسالة في الأخلاق.

وله من المؤلفات أيضاً:

رسالة في أسباب حدوث الحرف: وتبحث في سبب حدوث الصوت وحدوث الحرف وفي تشريح الحنجرة وفي الأسباب الجزئية لحرف من حروف العرب المتشابهة وليست في لغة العرب. وفي أن هذه الحروف من أي الحركات غير النطقية قد تُسمع. حققها محمد حسان الطيان، ويحيى مير وراجعها شاكر الفحام وراتب نفاخ، ضمن عنوان رسالة الحرف والصوت

القديس أنسلم – 1033 – 1109 (Anselm)

ولد القديس أنسلم فى مدينة أوستا شمال إيطاليا ، وحينما بلغ العشرين من عمره ذهب إلى فرنسا وقضى ثلاث سنين يستمع إلى مشاهير الأساتذة فى مدنها، وأصبح رئيساً للدير فى عام 1093 ميلادي ، خلال هذه الفترة كان يوجد صراع بين الدولة والكنيسة، وكان موقف أنسلم من هذا الصراع هو أن للكنيسة حريتها ويرفض أى تدخل فى شئونها من قبل الدولة، ومات أنسلم عام 1109 ميلادية

كتب أنسلم أهم كتبه وهو فى دير "بك" ومن أهم أعماله كتاب يتحدث فيه عن ماهية الله، ثم كتاب " فقال فيما بعد " حيث جاء بعد كتابه الأول وفيه يتحدث عن وجود الله، ثم كتب أربع محاورات تتحدث عن موضوعات مختلفة مثل " الحقيقة "، "الإرادة الحرة"، "سقوط الشيطان"، "تجسد الكلمة " وغيرها.

إن منهج أنسلم "تعقل الإيمان" "أؤمن كي تعقل" على مثال أوغسطينوس ،فالإيمان يولد فى النفس المحبة، والمحبة تدفع بالنفس إلى استعجال الرؤية الاجلة بالاستدلال

فالإيمان شرط التعقل "أؤمن كي تعقل" فالذي لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذى لا يشعر لا يفهم، فالشعور بالشيء يفوق مجرد السمع عنه؛ وبالتالى فالعقل بحاجة إلى الإيمان لكى يهديه وينير له الطريق ويدفعه من الداخل إلى الحق والحقيقة، والإيمان بحاجة إلى العقل لكى يفسر ما هو غامض ويبرهن على صحة ما جاء فى الكتب المقدسة

وبناء على ذلك يعيب أنسلم على الجدليين فى محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أى مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً ، فهناك قضايا إيمانية يعجز العقل عن البرهنة عليها، لأن مجال الإيمان أوسع من أن يحيط العقل به، ومهما اقترب العقل من هذه القضايا فإنه يعجز عن إدراك حقيقتها، لكنه يذهب فى الفحص إلى أبعد حد مستطاع، فحيث يتعذر عليه الوصول إلى برهان ضرورى قد يهتدى إلى تشبيهات تقرب إلى الفهم

ويعد القديس أنسلم باعتراف كل المؤرخين لفلاسفة العصور الوسطى أكبر شخصية فلسفية فى القرن الحادى عشر، وقد ذاع صيته بسبب "البرهان الأنطولوجى" على وجود الله ..

ابن طفيل (1110 – 1185)

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي ، عربي الأصل من قبيلة قيس بن عيلان ابن مضر ، من العرب المستعربة الشمالية .

ينسب أحياناً فيقال له: إبن طفيل الأندلسي، أو القرطبي، أو الإشبيلي، ويكنى أحياناً بأبي جعفر .

ولايعرف بدقة تاريخ ميلاده لكن يرجح أنه ولد عام 505هـ.1110م

ويقال: إنه ولد في قادس وهي بلدة صغيرة في الأندلس، وهي وادي آش

وتقع قادس قرب غرناطة وجنوب شرقي قرطبة ، ولايعرف على وجه الدقة شيء عن أسرته، ولا نشأته التعليمية الأولى، ولا عن شيوخه. والمتفق عليه أن ابن طفيل أحاط بعلوم عصره، فقد كان طبيباً ورياضياً وعالماً فلكياً وفيلسوفاً وشاعراً .

وأنه درس الطب في غرناطة، ثم زاوله فيها، واشتغل عام 540هـ/1145م طبيباً وكاتباً لواليها أحمد بن ملحان الطائي أحد رجال الدين المتمردين على الدولة المرابطية في أواخر أيامها، وقبل أن يتصل بالموحدين .

اتسم الموحدون الأوائل بنزعتهم العقلية وميلهم إلى التجديد في العقلية الدينية السائدة، فقد حاول الزعيم الروحي للحركة الموحدية محمد بن تومرت أن يضع عقيدة جديدة (مذهباً) في الإسلام تقوم على توليفة من التشيع والاعتزال وفكر الأشعري والغزالي .

وكان تلميذه ومؤسس الدولة الموحدية عبد المؤمن بن علي الكومي عالماً بالأصول ومجتهداً في الفقه، ومجدداً في علم الكلام ومحباً للعلم والعلماء .

وعلى نهجه سار أبناؤه في حبهم للعلوم العقلية ، وهذا ما جعل ابن طفيل يدخل في عام 549هـ.1154م في خدمة أحد أبناء عبد المؤمن وهو «أبو سعيد» الذي كان حاكماً لسبتة وطنجة، ويعمل كاتباً له .

وعندما آل الأمر في عام 558هـ.1163م إلى أبي يعقوب يوسف انتقل ابن طفيل إلى العاصمة مراكش ودخل في خدمته من عام (1182.1163 م)

ويقال إن السلطان استوزره وهذا مشكوك فيه. لكن المؤكد أن ابن طفيل، بسبب علمه وبراعته في الطب، كانت كلمته نافذة عند هذا السلطان المولع بالعلوم العقلية والطب وبجمع كتب الفلسفة وقراءتها .

وكان ابن طفيل يجلب له العلماء من كل فن. ومن الذين جلبهم إلى البلاط الفيلسوف المشهور ابن رشد عام 564هـ/1169م .

ولما طعن ابن طفيل في السن حل محله في الطبابة ابن رشد عام 578هـ/1182م

وعندما آل الأمر إلى السلطان الجديد يعقوب أبي يوسف المنصور عام 580هـ.1184م بقي ابن طفيل في خدمته إلى أن توفي في مدينة مراكش ودفن فيها، وحضر الخليفة جنازته .

يذكر المراكشي [ر] أن لابن طفيل شعراً متوسط الجودة في الزهد وفي الموضوعات الفلسفية .

ويشير ابن رشد في أحد شروحه الوسطى لأرسطو إلى مؤلفات ابن طفيل في الفلك .

وأن الفلكي البطروجي الذي انتقد نظرية بطلميوس الخاصة بفلك التدوير يذكر أنه أفاد من آراء أستاذه ابن طفيل في الفلك، ولكن لم يصل إلينا شيء من كل مؤلفاته في أي فن، غير كتابه حي بن يقظان .

وقد ظن بعض الباحثين أن لابن طفيل كتاباً بعنوان : رسالة في أسرار الحكمة المشرقية . غير أن ليون غوتييه يثبت في الصفحة الخامسة من مقدمة ترجمته لحي بن يقظان أن رسالة الحكمة المشرقية الموجودة في الاسكوريال في مدريد. مخطوط 669 ليست إلا جزءاً من رسالة حي بن يقظان ذاتها .

والاسم الكامل للرسالة هو «رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس ابن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر بن الطفيل .

وقد ترجمت الرسالة (القصة) إلى كل لغات العالم. فترجمها إلى اللاتينية بوكوك 1761م بعنوان: الفيلسوف المعلم نفسه. وترجمها إلى الاسبانية بونس بويجس 1900، وترجمها إلى الانكليزية 1905 سيمون أوكليي .

وترجمها ثانية إلى الاسبانية إميليو غراسيا غومس 1926، وأعاد ترجمتها بالانثيا 1936، وترجمت إلى الروسية عام 1920

يبتغي ابن طفيل الفلسفة المشرقية الحقة، ومضمونها أنها تنزع نزعة عقلية، أي هي طريقة أهل النظر التي ترى أن الإنسان يستطيع أن يرتقي من المحسوس إلى المعقول، وأن يصل بقواه الطبيعية الذاتية إلى معرفة العالم ثم ينتهي إلى الذوق بالمشاهدة، ثم يصل

أخيراً إلى معرفة الله وتحقيق الاتصال به. وهي محاولة يقوم بها ابن طفيل لكي يتمثل الأفلاطونية المحدثة ممتزجةً بالتعاليم الإسلامية .

وبعد البحث العقلي وتقصيه لآراء فلاسفة المشرق (الفارابي، ابن سينا، الغزالي) ونقده لهم، يزعم أنه قد استقام له الحق بطريق البحث والنظر، وتوصل إلى الذوق اليسير بالمشاهدة، ورأى نفسه أهلاً لوضع كلام يؤثر عنه، أي توصل إلى الفلسفة المشرقية الحقة، وهي مضنون بها على غير أهلها، فلا يجوز له أن يفصح عما توصل إليه. كما يقول. إلا رمزاً، لأن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه .

وإن من يصل بعد النظر العقلي إلى الذوق والمشاهدة وتحقيق الاتصال بالله والوصول إلى ما يسميه بـ «طور الولاية» يجد نفسه في فرحٍ غامرٍ لا يستطيع كتمانه، ولا التعبير عنه، لأنه في حضرةٍ متسعةِ الأكناف، محيطةٍ غيرِ محاطٍ بها. هذه الفلسفة يبثها ابن طفيل في قصته «حي بن يقظان» بأسلوب رمزي آسر جذاب .

يطرح ابن طفيل في القصة جملةً من المسائل الفلسفية أهمها

مسألة النشوء الطبيعي، والتطور والارتقاء ، وهذه مسألة جديدة كل الجدة لم يطرحها أحد قبله في فلسفة الطبيعة ، ففي بداية القصة يشير إلى أن حي قد يكون قد ولد إما طبيعياً من بطن الأرض في جزيرة من جزر الهند تتسم باعتدالها ، فتخلّق مصادفةً من طينتها المعتدلة أتم الاعتدال ما يشبه رحم المرأة، وتخلّق داخلها ما يشبه المضغة التي تتخلّق في رحم المرأة عند اتصالها بالرجل .

وبعد اكتمال هذه المضغة انشقت الطينة وخرج منها حي. وإما أن تكون أخت أحد الملوك في جزيرة مجاورة مأهولة قد حملت به سفاحاً وولدته فخافت من افتضاح أمرها فوضعته في تابوت ثم ألقته سراً في البحر، فحمله الموج إلى جزيرة خالية من البشر والوحوش الكاسرة، وعندما استقر التابوت على ساحلها في أجمة، قُدِّر له أن تعتني به ظبية كأم رؤوم، وشب الصبي وتعلم بقواه الذاتية الطبيعية، وبدأت تتطور معارفه العلمية والعملية والأخلاقية والروحية، وبهذا التطور المترقي يصل الإنسان إلى معرفة العالم والله .

وقد تم لحي، من خلال تشريحه للحيوانات واكتشافه للنار ومشاهدته لحركة الكواكب، اكتشافه الفوارق بينه وبين حيوانات الجزيرة. وسببَ لجوئه إلى التشريح هو موت أمه الظبية ورغبته في معرفة السبب ، فبحث في أعضائها الظاهرة فلم يجد فيها شيئاً متغيراً ،

فافترض أن سبب الموت يرجع إلى أمر باطن ، فلجأ إلى تشريحها واهتدى إلى أن سبب الموت هو فساد عضو القلب الذي خرج منه بخار أبيض حار، فقد بدأ حي بالملاحظة فالفرضية فالتجربة ثم الوصول إلى الحقيقة ، ويعني هذا أنه لجأ إلى المنهج العلمي السليم «الاستقراء» في الوصول إلى الحقيقة. وهذا المنهج يسلكه في الوصول إلى معرفة خصائص النار. وأما بالنسبة للكواكب وحيث تتعذر التجربة فقد اعتمد على الملاحظة والمحاكمة العقلية واكتشف أن لها دوراناً منتظماً، وأنها جسمية لها طول وعرض وعمق .

كان تطور الممارسة يسير مع تطور معرفته العلمية، فاتخذ من أوراق الشجر العريضة وريش النسور الميتة لباساً له، وصنع الأدوات من كسور الأحجار الصلدة، وأما النار التي اشتعلت مصادفة، فتعلم كيف يفيد منها في الإضاءة والتدفئة وطهو اللحوم. وفي مرحلة لاحقة تعلم كيف يكتسي بجلود الحيوانات ويبني بيته، وكيف يدخر قوته لوقت الحاجة، وكذلك تعلم تدجين الحيوانات .

ومن المعروف في تاريخ الحضارة أن اكتشاف النار ومعرفة استخدامها والاهتداء إلى البناء وصنع الأدوات، وتعلم الاقتصاد في الغذاء وتدجين الحيوان. كل ذلك. هو النقلة الأولى المهمة في تاريخ الإنسان، وانتقاله من الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية الحضارية. وفي هذا تتجلى الإلماعة العبقرية عند ابن طفيل، فقد تحدث عن كل ذلك قبل أن يُكتب حرف واحد في تاريخ تطور البشرية .

عند موت أمه الظبية وبعد تشريحها يكتشف أن أمه لم تكن ذلك الجسد بأعضائه الظاهرة والباطنة ، بل أمه شيء آخر ارتحل عن هذا الجسد ، وهنا يكتشف معنى الروح ، كذلك يكتشف معنى الموت وهو ارتحال ذلك الشيء عن الجسد ، ولما عرف أن الروح ليست هي الجسد ، عرف أنه خالد لأن الأجساد يلحق بها الفساد ، وعندما تأمل في عالم الكون والفساد اهتدى إلى عمليتي التجريد والتعميم ، ورأى أن موجودات هذا العالم المتكاثرة تشترك في الجسمية (الطول والعرض والعمق) ، وهذه الجسمية هي الجنس العام ، ورأى أن هذه الموجودات تصنف في ثلاثة أنواع هي الحيوان والنبات والجماد، وكل نوع من هذه يمكن أن يكون جنساً لما تحته . وهذه الأنواع تتسلسل في مراتب الوجود، فالجماد يتصرف بحسب القانون الطبيعي، والنبات بحسب نفسه النباتية، والحيوان بحسب

نفسه الحيوانية . ولما تأمل في العالم السماوي اهتدى إلى أنه يشكل مع العالم الأرضي عالماً واحداً كبيراً .

وتردد بين القول بقدم هذا العالم وحدوثه، لأن لكل من القولين مشكلاته ، لكن ثبت لديه أن لهذا العالم خالقاً منزّهاً عن الجسمية، وهو واهب الصور، فجميع الموجودات مفتقرة إلى صوره، وبالتالي إلى فعله وإبداعه، فلا توجد لولا وجوده، ولا تدوم لولا دوامه. وهكذا يهتدي إلى واجب الوجود بذاته الله .

يتعلم حي من البيئة مبدئية الفعل الأخلاقي، فقد تعلم من الغراب الذي قتل أخاه ودفنه كيف يدفن أمه الظبي ولكنه يهتدي إلى أن الفعل الأخلاقي لا ينفصل عن إيمانه بأن واجب الوجود بذات الله الذي هو علة لكل موجود، هو أيضاً فيض دائم لكل حسن وبهاء وكمال .

فالله الذي هو الخير المطلق يصبح مقياساً لكل محاكمات حي الأخلاقية، أي بفضله ينقدح في ذهنه التمييز بين الخير والشر .

يذهب ابن طفيل إلى أن الحقيقة التي يقدمها الدين هي نفسها الحقيقة التي يتم التوصل إليها بالنظر العقلي، وقد اكتشف حي ذلك عندما قدم أبسال من جزيرة مجاورة مأهولة تدين بملة من ملل الأنبياء إلى جزيرة حي طلباً للتأمل، وبحثاً عن باطن الشرع .

وبعد لقائهما، تعلم حي اللغة من أبسال، وكاشف كل منهما الآخر بما عنده، فاكتشف أبسال سمو الروح ونقاء الفطرة عند حي، واكتشف حي أن شريعة الأنبياء هي حق. وقد توصل إليها بالتأمل العقلي الدائم .

وعندما صمم حي على الذهاب مع أبسال إلى الجزيرة المأهولة لتعليم الناس، وكاشفهم بما توصل إليه في تأملاته، اشمأزوا منه، ولم يقبلوا ما عنده، فأدرك أن الناس على مراتب في نقاء الفطرة وسمو النفس، وأن أغلبهم لا يفقهون الباطن ويرفضونه، فاعتذر لهم عما بدر منه، ورجع ثانيةً مع أبسال إلى الجزيرة لينصرفا إلى العبادة والتأمل .

ابن رشد 1126 - 1198م

أبو الوليد العالم الفيلسوف محمد ابن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد تمييزاً له من جده الفقيه إذ كان يسمى أيضاً أبا الوليد محمد بن رشد.

ولد في قرطبة وتوفي بمراكش. كان من عائلة علم وفقه. فجده فقيه مشاور وقاض وإمام للمسجد الجامع بها، وتقلد والده أيضاً منصب القضاء.

درس في موطنه العلوم الدينية حتى أصبح ضليعاً منها على مذهب مالك وحفظ موطأه عن ظهر قلب. واستهوته في علوم الدين تلك التي تعتمد على الدراية كأصول الفقه، لا على الرواية كعلم الحديث. كما درس الطب ضمن ما درسه من العلوم التي كانت تندرج ضمن الفلسفة أو ما سماه العرب العلوم الحكمية أو علوم الأوائل .

كان في مراكش عام 548هـ/ 1153م بدعوة على ما يظهر من عبد المؤمن ابن علي خليفة الموحدين للمساعدة على إقامة مؤسسته التعليمية. وبقي في مراكش إلى خلافة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي، وتم خلال ذلك الاتصال والتعارف بابن الطفيل الفيلسوف وطبيب الخليفة الذي قدم ابن رشد له مما كان له الأثر الكبير في مسيرة ابن رشد الفلسفية.

شكا الخليفة لطبيبه من قلق عبارة أرسطوطاليس - أو عبارة المترجمين عنه - وتطلعه لمن يلخص كتب هذا الفيلسوف اليوناني ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ليقرّب مأخذها إلى الناس.

ورأى ابن الطفيل أن كبر سنه لا يساعده على القيام بالمهمة فعرضها على ابن رشد الذي قبلها. وتمتع بالحظوة لدى الخليفة طوال عهده ثم حل محل ابن الطفيل طبيباً للخليفة. واستمر على هذه الحال جل سنوات خلافة أبي يوسف يعقوب المنصور (1184-1199م) ، ولكن حل به في أواخرها سنة (591هـ/1195م) غضب الخليفة الذي أصدر أمراً يحرم فيه دراسة العلوم الحكمية ودعا جماعة من الفقهاء بقرطبة فبحثوا في آراء ابن رشد وانتهوا إلى الحكم على تعاليمه وعلى آراء جماعة آخرين بالمروق ، ثم اتهم بالزندقة علناً في المسجد ونفي مع جماعة من العاملين في هذا المجال إلى اليسانة قرب غرناطة ذات الغالبية اليهودية من السكان . رويت أكثر من رواية عن السبب الشخصي لانقلاب موقف الخليفة، وكان زلات لسان لابن رشد تحط من هيبة المنصور ، لكن المرجح أن السبب سياسي مرده

إلى خوض الخليفة آنذاك جهاداً ضد الإسبان يحتاج فيه إلى التعبئة الدينية في الأندلس التي يقوم بها الفقهاء ، علماً بأن غضبه على ابن رشد والفلاسفة حدث في العام نفسه الذي أحرز فيه نصره الكبير في الأرك. بعد نحو أربع سنوات سنة 595هـ صفح الخليفة المنصور عن ابن رشد استجابة لمساعي نفر من وجوه إشبيلية، واستدعاه إلى مراكش. حيث وافاه الأجل في العام نفسه، ودفن هناك أولاً ثم نقل إلى مدافن أهله بقرطبة.

قدّر الصوفي المشهور محيي الدين ابن عربي عندما حضر جنازة ابن رشد أنه خلّف من المؤلفات ما يعادل في الوزن زنة جثمانه. وكانت في علوم الدين وعلوم الفلسفة.

ألف في العقائد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . وفي الفقه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد . وفي الفلك عدة رسائل. أما في الطب فوضع كتاب الكليات في سبعة كتب، وجملة رسائل وشرحاً لأرجوزة ابن سينا في الطب. أما في الفلسفة فيأتي على رأس كتبه «تهافت التهافت» في الرد على الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» والمقدمات في اثنتي عشرة مقالة بقي العديد منها في تراجم عبرية .

وفي هذا المجال وقف ابن رشد جزءاً كبيراً من جهوده لدراسة أرسطو وشرح فكره. إذ كان يراه الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى حق لا يشوبه باطل ولا تنسخه الأيام، وكان أشد ما يكون تعصباً لمنطقه معتقداً بأنه لا سعادة لأحد من دونه ويكون له منها على قدر معرفته من هذا المنطق.

تناول ابن رشد كل ما استطاع الحصول عليه من مؤلفات أرسطو ودرسها وشرحها شروحاً متفاوتة بين طويلة ومتوسطة وموجزة. وقد اختلطت الشروح بالأصل، كما أدمجت فيها أفكار ابن رشد الخاصة. ويرى رينان أنه تعمد ذلك ليتمكن من نسبة الأفكار التي قد تثير عليه الفقهاء إلى شخص غيره. وقد وصل عدد هذه الشروح إلى ثمانية وعشرين شرحاً، لم يبق منها في العربية إلا القليل وحفظت العبرية الكثير منها وتكاد تكون كاملة في ترجماتها اللاتينية .

تستوقف الباحث في فكر ابن رشد ملامح بارزة ، لعل أولها محاولته التوفيق بين الفلسفة الأرسطية، التي عدّها كثيرون إلحادية وبين الدين، ،فكلاهما عند ابن رشد حق ، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له والحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والفطرة .

من ناحية أخرى تصور ابن رشد العالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل . وتحتاج هذه العملية إلى محرك أول هو الإله وماهيته فكر تليه ماهية عقول الأفلاك ، وكل فلك فيها يحدث الحركة فيما هو دونه حتى تصل إلى فلك القمر وهو يؤثر في العقل الإنساني .
وقد نظر كثير من أصحاب العقائد في الديانات لهذه الأفكار السماوية الثلاث كآراء إلحادية. أولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له ، ثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه حتمي مما لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ولا للمعجزات والخوارق، وثالثهما قوله بفناء الجزئيات، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن .

أما الجانب الأقل إثارة للخلاف من فكر ابن رشد فهو فلسفته السياسية. فرغم مهاجمته الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره، إلا أنه ينسجم مع خط الكثيرين من الفلاسفة المسلمين في عدّه حياة التوحد لا تثمر صناعات ولا علوماً، لابد لها كي تتحقق من التعاون الذي يحصل في التجمع الإنساني . ولكي يعطي هذا التعاون أكله يجب أن يسهم فيه كل فرد من الرجال والنساء على حد سواء .

ويرى أن الكثير من فقر عصره وبؤسه مردّه إلى تملك الرجل للمرأة كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد إمتاع فان. بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والفعلية وفي حفظها .

عرف الأوربيون ابن رشد باسم أفرويس ، وكان تأثيره في فكرهم ذا شأن كبير. عرفت مؤلفاته عن طريق ما ترجم منها في مدرستي طليطلة بإسبانيا ، أو باليرمو في صقلية ، وانعكس الاهتمام بها في استمرار الترجمة لها بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر، وربما أمكن تفسير هذا الاهتمام لا بالرغبة في معرفة فكر ابن رشد فحسب وإنما بالتعرف من خلال شروحه تيارين فكريين متعارضين تجاهه فقد قبلتها ودافعت عنها المدرسة الفرنسيسكانية وعارضتها المدرسة الدومينيكية ورد عليها بعنف أقطابها وعلى رأسهم توما الأكويني وريموندو ليوليو ، ولو أن آراءه لديهم شوهت وحرّفت عن مواضعها ، كما أن توما الأكويني أكبر مهاجمي ابن رشد تبنى منهجه في التوفيق بين الدين والفلسفة .

وطال تأثيره في الجامعات الناشئة في أوربا كجامعة باريس وأكثر منها تأثراً كانت جامعة بادوا حيث رجالها أطباء وفلكيون وجرت معها جامعتي البندقية وبولونيا وظلت قلعة للرشدية حتى القرن السابع عشر. وربما استفادت من حماية مجلس شيوخ البندقية لحرية

الباحثين ، فلم يجد الجزويت ولا محاكم التفتيش التي تلاحق الرشديين سبيلاً إليهم . كذلك أخذ اليهود الأوربيون مؤلفات ابن رشد وشرحوها وترجموها فأصبحت العماد الأكبر الذي بني عليه العلم العبري ابتداء من القرن الثالث عشر ، فاتبع أثر ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة المشهورون مثل أسرة بني طبّون أو (تبوّن) في القرنين الثالث عشر والخامس عشر . ووصل التأثير الرشدي على الملوك مثل فريدريك الثاني النورماندي، عن طريق ميخائيل سكوتس أحد من ترجموا لابن رشد، وعاش أمداً في البلاط النورماندي. كما أن الملك الفرنسي لويس الحادي عشر سعى لتنظيم التعليم في بلده سنة 1473 فأوصى باتباع أرسطو وشارحه ابن رشد .

وانعكس التأثير الرشدي في أوربا لدى دانتي أحد أعلام النهضة الذي وصفه بلقبه الشارح، وجعله في مرتبة عليا في الآخرة مع جالينوس وابن سينا ولكن في جهنم. ولفتت ظاهرة أثر ابن رشد في أوربا رينان أحد أعلام الفكر في فرنسا في القرن قبل الماضي فألف كتاباً عنه وعن أثره بعنوان " ابن رشد والرشدية " .

موسى بن ميمون

وِلد موسى بن ميمون في قرطبة سنة 1135 ميلادية، وتوفي في القاهرة سنة 1204 ميلادية. اشتهر بكونه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى وهو من عائلة يهودية أندلسيه هاجر بعض أفرادها إلى غزة، سوريا، الأردن، العراق ومصر خلال عصور مختلفة وبعضها الآخر انتقل إلى فلسطين .

ولموسى بن ميمون تصانيف شهيرة مكتوبة باللغة العبرانية .

وله أيضاً في اللغة العربية كتاب "دلالة الحائرين" الذي طُبع في باريس من سنة 1865 إلى 1866م مع ترجمة فرنسية وشرح باعتناء العلامة منك .

يتناول الكتاب توفيق الفلسفة مع التوحيد والتفسير باستخدام الفلسفة وعلم الكلام .

وله أيضاً في اللغة العربية "كتاب الشرائع" وترجمها إلى العبرانية العلامة شالومن بن يوسف بن أيوب .

وله أيضاً مقالة في تدبير الصحة وكتاب فصول في علم الطب استخرجه من مُصنفات جالينوس اليوناني .

هرب موسى بن ميمون من موحدي الأندلس التي كانت مستبدة، إلى القاهرة، حيث كان يحكم الأمير صلاح الدين الأيوبي – الذي حرّر مدينة القدس بعد بضع سنين من الصليبيين وأعاد أكبر أجزاء البلاد (فلسطين) إلى حكم الخلافة مرة أخرى .

وفي القاهرة تعلم موسى بن ميمون السريانية واليونانية، وبعد سبع سنوات أصبح أستاذًا في المدرسة التي أنشأها يهود مصر في الفسطاط لتعليم الديانة اليهودية والفلسفة والرياضيات والطب .

وقد عُرف هذا العالم لدى العرب بأبي عمران موسى بن ميمون عبيد الله

وكان من أبرز تلامذته يوسف بن عقنين المعروف عند العرب بأبي الحجاج يوسف بن اسحاق السبتي المغربي ، والذي اشتهر كطبيب وفلكي بارع، وكذلك سعديا بن بركات .

عاش ابن ميمون في المحيط العربي والإسلامي، فقد تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين، حيث تلقى مباشرة من ابن الأفلح ومن أحد تلاميذ ابن الصائغ .

وتلقى من ابن رشد بشكل غير مباشر، حين عكف - كما يذكر ابن ميمون نفسه - على دراسة مؤلفات ابن رشد طيلة ثلاثة عشر سنة .

والمطالِعُ في أحد أهم كُتب ابن ميمون: دلالة الحائرين، لا يجد إلا صدى لأفكار فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام وخاصة الأشاعرة .

ألّف إسرائيل ولفنسون كتابه "موسى بن ميمون حياته ومصنفاته "، وهو الكتاب المنشور بالعربية في القاهرة سنة 1936 م ، وقد كتب الشيخ مصطفى عبد الرزاق مقدمة الكتاب فقال فيها: إن موسى ابن ميمون يعد من الفلاسفة المسلمين ، ثم ذكر العديد من الأدلة المؤيدة لذلك .

وفي مقدمة تحقيقه لكتاب "دلالة الحائرين" يقول الدكتور حسين آتاى: إذا أخذنا في الاعتبار أنَ الشهرستاني قد عدّ حنين بن إسحاق النصرانى، فيلسوفاً إسلامياً، فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون اليهودي . والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى أن موسى بن ميمون حتى في مناقشاته لنصوص التوراة، إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية فقد عاش طوال حياته بين مسلمين .

ويلاحظ أنه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقدُه لهم بأسلوبٍ خال من الشدة التي ينتقد بها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضاً، وأنه ينقد بني دينه بشكل أشد .

إذاً، فابن ميمون يُعتبر فيلسوفاً إسلاميّاً.، وهذا ما يعتبره أيضا المؤرخون الأوروبيين .

وقد توفي موسى بن ميمون سنة 1204 وهو في السبعين من عمره .

تضمن كتاب السراج والمشناه توراة، مبادئ الإيمان الثلاثة عشر الشهيرة التي وضعها ابن ميمون للديانة اليهودية، والتي بات لزامًا على كل يهودي أن يؤمن بها جميعًا، وهي :

1 - الله موجود، وهو المدبر للمخلوقات كلها، والصانع لكل شيء في ما مضى والآن وفي ما سيأتي .

2 - لا يشبه الله في وحدانيته شيء ، وهو وحده الإله منذ الأزل وإلى الأبد .

3- الله روح وليس جسمًا، ولا شبيه له على الإطلاق .

4 - الله أزلي، فهو الأول والآخر .

5 - الله وحده من ينبغي أن يُعبد، ولا جدير بالعبادة غيره .

6 - الوحي لا يأتي إلا عبر أنبياء الله، وكلامهم كلّه حق .

7 - نبوة موسى حق، وهو أبو الأنبياء جميعًا، من جاء منهم قبله، ومَن جاء بعده .

8 - التوراة التي بين أيدينا اليوم هي التي أوحى الله بها إلى موسى .

9 - التوراة التي جاء بها موسى لا يمكن استبدالها ولا تغييرها، سواء كان ذلك بالإضافة أو الحذف .

10 - معرفة الله بأفكار البشر وأفعالهم .

11- يجزي الله الحافظين لوصاياه، ويعاقب مخالفيها .

12- مجيء المسيح اليهودي (المشيح) مهما طال انتظاره .

13- قيامة الموتى بإرادة الله .

ابن عربي (1165 - 1240)

نشأ ابن عربي في أسرة اتخذت التصوف والتقوى والزهد طريقاً في الحياة، فكان له الأثر الكبير في تكوين شخصيته، وفي بنيته النفسية.

وفي الثامنة من عمره غادرت أسرته " مُرسية " إلى إشبيلية، وفيها قرأ القرآن على القراءات السبع، ودرس مذهب ابن حزم الظاهري، ومذهب الإمام مالك على شيوخ إشبيلية، ويقول عن نفسه في محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار : إنه لم يترك كتاباً إلا وقرأه، ومما قرأ: السيرة لمحمد بن إسحاق، والسيرة لابن هشام، ومسند ابن حنبل، وصحيح مسلم، وصحيح البخاري، وطبعت هذه القراءات شخصيته بطابع الموسوعية، وجعلته يستقل بآرائه.

وفي سن العشرين تحول إلى الصوفية، كما يقول عن نفسه: ونلت هذا المقام في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة ، ولكن ابن عربي نفسه يقدم رواية أخرى في الفتوحات أنه تحول إلى الصوفية قبل العشرين وفي حياة والده، عندما التقى بابن رشد الفيلسوف وهو لا يزال فتى أمرد .

وعندما سلك طريق الصوفية أقبل بهمته كلّها على خدمة شيوخه، وأعرض عن الدنيا وشواغلها، فسمت روحه إلى مرتبة الإشراق .

وقد توافرت على خلق هذا التكوين الروحي عند ابن عربي تربية الأسرة، ثم استعداده النفسي، ثم الإعداد الجيد من قِبل شيوخ عرفوا بتنوع أذواقهم واختلاف مناهجهم في تكوين شخصيته .

فقد أخذ عن شيوخ إشبيلية جميعهم من دون استثناء، وعرف طريقة كل واحد منهم، كما يقول : لم أعرف مذهباً ولا نحِلة، ولا ملّة، إلا رأيت قائلاً بها، ومعتقداً لها، ومتصفاً بها، باعترافه من نفسه، فما أحكي مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها .

بعد أن أتم تكوينه الصوفي على يد شيوخ إشبيلية قرر التجوال، عملاً بنصح صالح البربري، فغادر إشبيلية متجولاً في مدن الأندلس فوصل قرطبة ومن ثم سبتة ولازم فيها شيوخ الطريقة، ثم غادر الأندلس إلى شمالي إفريقيا فوصل إلى تونس ، وهناك تمثّل له في ضوء القمر " الخضِر " ماشياً على الماء من دون أن يصيب قدميه البلل ، كما يروي ذلك في الفتوحات .

وبعد الترحال الطويل شعر أن سياحته التعليمية قد اكتملت، وأن تربيته الروحية والكلامية نضجت بعد أن تعرف إلى جُل شيوخ الطرق الصوفية ومقاماتهم، وأصبح أهلاً للعطاء، وعليه أن يقرر الخلوة والجلوس على بساط الأدب والحضور مع اللّه.

وما إن قرر الخلوة حتى أجمع أمره على السفر إلى المشرق، فوصل إلى القاهرة، فصدمه مارآه من ادعاء بعض شيوخها وعلمائها الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً .

واعتزل الناس في القاهرة بعد رؤيا أشاعها بين الفقهاء مضمونها: أن رسول الحق جاءه وأبلغه: إن الخير في الوجود، وإن الشر في العدم، أوجد الإنسان بجوده، وجعله واحداً ينافي وجوده .

فاتهمه الفقهاء بالمروق على الدين، ورفعوا كتاباً إلى السلطان يطلبون فيه هدر دمه، إلا أن الشيخ البجائي أنقذه قائلاً للفقهاء: «تلك شطحات سُكر ولا عتب على سكران .

يعد ابن عربي أكثر علماء المسلمين خصوبة في الإنتاج، وتعد مؤلفاته أكثر انتشاراً في جميع بلدان العالم، وقد تنوعت بين الرسائل التي لا يعدو حجمها بضع صفحات وبين المجلدات الضخمة .

ومايزال بعض مؤلفاته مخطوطات لم تنشر ولم ينشرها ابن عربي في حينه، لأنه رأى أنها تتناول علوم الأسرار التي يجب أن يضن بها.

من مؤلفاته: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، ترجمان الأشواق ، وهو ديوان شعر، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، كتاب المعرفة، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، التنزلات الموصلية، التدابير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، إنشاء الدوائر، عقلة المستوفز، مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه من الأخبار، الفتوحات المدينية، الفتوحات المصرية، الفتح الفاسي .

ومن الرسائل : رسالة الفناء في المشاهدة، رسالة اليقين ، «الإسفار في نتائج الأسفار ، تفليس إبليس ، القسم الإلهي بالاسم الرباني،رسالة روح القدس في محاسبة النفس، رسالة في اصطلاحات الصوفية ، رسالة لا يعول عليه، الرسالة الفهوانية .

يقدم ابن عربي في مؤلفاته مذهباً في التصوف والفلسفة الإلهية معاً، يبنيه على مبدأ وحدة الوجود، وإلغاء الفصل المطلق بين الله والعالم، بمعنى أنه يرفض الثنائية، ويرفض القول

بحقيقتين منفصلتين هما الله والعالم، فعنده أن الله والعالم هما وجهان لحقيقة وجودية واحدة. فقد اقتضت إرادة الله خلق العالم على صورة يرى فيها عينه، ليس لأنه في حاجة إلى العالم فهو غني من حيث الذات، بل أن أسماءه غير المتناهية تتجلى في الوجود، إذ لا تحقق لها إلا بالعالم، وموجودات العالم ليست إلا مظهراً أو تجليات لتلك الأسماء، فالحق له من الأسماء والصفات ما لا يتحقق إلا عن طريق الخلق الذي هو مظهرها ، فالعالم مفتقر إلى الحق في وجوده ، فلا وجود له إلا بالله.

والحق الله يفتقر إلى الخلق ليس من حيث الذات الإلهية المجردة عن كل وصف أو نسبة، بل من حيث أسماؤه وصفاته، من حيث إنه أحب أن يرى عظمته وكمالاته، وأن يرى أسماءه وصفاته.

وعلى هذا فكل ما يظهر في الوجود هو تجلي إلهي دائم في الوجود، ولكن لايدرك هذا التجلِّي إلا المؤيدون بنور من الله، فالعالم كله عين تجلي الحق لمن عرف الحق .

وأكمل تجليات الخالق في الوجود هو الإنسان، وهو مرآة العالم المجلوة، والكلمة الفاصلة الجامعة، وبه ظهرت جميع الصفات والأسماء الإلهية، ولايزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل، ونماذج الإنسان الكامل هم الرسل والأنبياء والأولياء حسب مراتبهم المقدرة منذ الأزل وحسب المشيئة الإلهية، فالرسل والأنبياء من آدم إلى محمد خاتمهم هم كلمات الله التي لا تنفد، وكل كلمة من تلك الكلمات قد تجلت في هذا الرسول أو ذاك النبي أو الولي .

وينبني على مبدأ تجلي الألوهية في الأنبياء والرسل مسألة مهمة عند ابن عربي هي التسامح الديني، لأن الاعتقادات وإن اختلفت في الله تعالى لاختلاف تجليات الأسماء والصفات، لكن الله تعالى يبقى هو الواحد الأحد المعبود في كل معتقد .

جلال الدين الرومي (1207 – 1273) .

ولد في بلخ، أفغانستان وانتقل مع أبيه إلى بغداد، في الرابعة من عمره، فترعرع بها في المدرسة المستنصرية حيث نزل أبوه .

ولم تطل إقامته فقد قام أبوه برحلة واسعة ومكث في بعض البلدان مدداً طويلةً، وهو معه، ثم استقر في قونية سنة 623 هـ في عهد دولة السلاجقة الأتراك، وعرف جلال الدين بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، فتولى التدريس بقونية في أربع مدارس، بعد وفاة أبيه سنة 628 هـ ثم ترك التدريس والتصنيف والدنيا وتصوّف سنة 642 هـ أو حولها، فشغل بالرياضة وسماع الموسيقى ونظم الأشعار وإنشادها .

تركت أشعاره ومؤلفاته الصوفية والتي كتبت أغلبها باللغة الفارسية وبعضها بالعربية والتركية، تأثيراً واسعاً في العالم الإسلامي وخاصة على الثقافة الفارسية والعربية والأردية والبنغالية والتركية، وفي العصر الحديث ترجمت بعض أعماله إلى كثير من لغات العالم ولقيت صدى واسعاً جداً إذ وصفته البي بي سي سنة 2007م بأكثر الشعراء شعبية في الولايات المتحدة .

حين وفاته عام 1273م، دفن في مدينة قونية وأصبح مدفنه مزاراً إلى يومنا، وبعد مماته قام أتباعه وابنه سلطان ولد بتأسيس الطريقة المولوية الصوفية والتي اشتهرت بدراويشها ورقصتهم الروحية الدائرية التي عرفت بالسماح والرقصة المميزة .

يبدو جلال الدين في آرائه الفلسفية متأثراً بالأفلاطونية الجديدة، وله آراء جريئة في بعض الجوانب الكلامية الإسلامية كالعدل الإلهي وبعض أركان الإسلام كالحج .

يهدف الرومي من خلال لغته الساحرة في حكايا المثنوي وفي شعره الغزلي أن يغير الأمزجة الانفعالية للأفراد وأن يرفع مستوياتهم الخُلقية والفكرية .

فقد كان يؤمن بأن الطمأنينة الفكرية تستطيع أن تهيئ للإنسان السرور والسكينة .

و رغم البربرية الخارجة عن كل قانون التي سادت في تلك العهود، إلا أن الرومي لم يفقد إيمانه بارتقاء الفرد وتقدم الحياة بكل أصنافها بل و ظل مُصراً على أن الإنسان قادر على تغيير محيطه عن طريق العمل والإخلاص والتفاني .

يمكننا استنتاج أن الرومي اتخذ الصوفية ستاراً أراد أن يعرّف به فلسفته الإنسانية الأخلاقية التي يدعو إليها معظم فلاسفة عصرنا .

هي الفلسفة التي تُحمّل الفرد مسؤولية تقدم الإنسانية وتحسين شروط الحياة لجميع الكائنات و تُشدد على ضرورة تحمل الإنسان ذلك العبء الملقى على عاتقه وتأدية دوره النبيل على أكمل وجه دون تحميل الآخر ثمن أخطائه .

إذا كنا نريد التغيير حقاً، فعلى كل فرد منا أن يتفحص أعماق دواخله جيداً لكي يُرمم تلك الثغرة التي تُعوّق صيرورته بل وعليه الإيمان بتلك الرسالة وتأديتها كماينبغي حتى لو كان منغمساً في وحل مستنقع خبيث .

توما الإكويني (1225 – 1274) .

ولد توما الأكويني قرب قلعة والده الكونت لاندولف من روكاسكا في مملكة صقلية . ويرتبط بسلالة هوهنستوفن إحدى سلالات إمبراطور روما المقدس عن طريق والدته ثيودورا كونتيسة تيات .

كان سينيبالد شقيق لاندولف رئيس دير الرهبان البندكتيين الأصلي في مونت كاسينو . وبينما كان جميع إخوة توما في مهن عسكرية، قررت العائلة أن يسلك توما طريق عمه في الرهبانية، وهذا خيار تقليدي للابن الأصغر في النبالة الإيطالية .

خلّف توما وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج الفلسفي واللاهوتي، كتب معظمها في العشرين عاماً الأخيرة من حياته الفكرية.،وتبلغ مصنفاته ثمانية وتسعين كتاباً، يصل بعضها إلى ثلاثة آلاف صفحة، ويمكن تقسيمها إلى خمس فئات من الكتابات:

أولاً: شروحات على الأسفار المقدسة.

ثانياً: الشروحات الفلسفية أو اللاهوتية حول (كتاب الأحكام) للومباردي 1254-1256)، (كتاب التثليث لبويس 1257-1258)، (كتاب الأسماء الإلهية لديونيسيوس المجهول 1260)، (كتاب العلل 1271-1272)، وحول معظم كتب أرسطو في المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة، والأخلاق و السياسة وغيرها .

ثالثاً : شروحات حول المسائل المتنازع عليها ، في الحقيقة، في الشر، في القوة، وغيرها.

رابعاً: رسائل صغيرة أو كتيبات حول مختلف المواضيع، مثل : في الوجود والماهية» (1250-1256)، في وحدة العقل الفعال (1270).

خامساً: مؤلفات رئيسية كبرى هما الخلاصتان ، خلاصة الرد على الكفار أو الأمم» (1259-1264)، و«الخلاصة اللاهوتية (1266-1274) التي تعد أضخم إنتاج فلسفي لاهوتي له، لما تتسم به من تكامل فكري منسق.

واتخذ توما من المنهج الأرسطي أساساً لأبحاثه فيها، فيبدأ أولاً بتحديد المشكلة، ثم حصر أوجه الخلاف فيها، باستعراض شتى المشكلات والشكوك التي تثار حولها، والعمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة.

تتسم فلسفة الأكويني الواقعية بالانتقائية. فقد أسس نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بالأرسطية والرواقية، إضافة إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة والأوغسطينية، كما تأثر بما

كتب شيشرون وابن سينا وابن رشد وابن جبرول وابن ميمون من شروح لأرسطو. ، لكن فلسفته العقلية تميزت باجتهاداته الخاصة بين عدد من التفسيرات والتأويلات، فقد حملت طابع العبقرية اللاتينية والإيطالية الميالة إلى الاجتهاد العقائدي، وتمثل ذلك بوضوح في موقفه من مشكلة الكليات ، واتخذ حيالها موقفاً مخالفاً لأفلاطون وأبيلار وأريجينا، وهو موقف الواقعية المعتدلة، فاعترف بوجود الكليات في العقل الإلهي، وفي الأشياء الجزئية، وفي العقل الإنساني .

ويقسم الأكويني العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، تشمل الأولى العلوم الطبيعية والرياضية والميتافيزيقة، التي تضم الإبستمولوجية والميتافيزيقة العامة واللاهوت الطبيعي، وتحوي الثانية الفلسفة الأخلاقية والاقتصاد والسياسة، ويتخلل المنطق كل العلوم الفلسفية.

ويتمسك الأكويني بمنطق أرسطو، فيبدأ بالاستقراء، ثم يتقدم على نهج استنباطي بعدي كشفي عن طريق الاختراع ، أو استنباطي قبلي تقويمي عن طريق الحكم ، وتتضمن فلسفته الطبيعية جميع العلوم التي تدرس الموجود المتغير: الطبيعة، الكون، علوم المعادن والنبات والحيوان والنفس، الخ .

وقد تبنى الأكويني، ككل معاصريه، كوسموغرافية أرسطو المركزية التي تعتبر الأرض مركز الكون، المكملة ببعض الجوانب من الفلسفة الأفلوطينية اليونانية والعربية .

ويتخذ العلم الميتافيزيقي عند الأكويني طابعاً أرسطياً مسيحياً، وموضوعه علم الموجود، وهو أول ما يدركه العقل .

ويدرس هذا العلم الجواهر وفق أنماط الوجود المختلفة في نظامها التسلسلي، ابتداءً من الله المبدأ الأول للوجود، مروراً بالجواهر اللامادية المفارقة للحس - الملائكة - ، وانتهاء بالجواهر الحسية التي تتركب من مادة وصورة. وبقبول الأكويني تماماً الأنطولوجية الأرسطية للجوهر، فهو يؤكد أن الصورة جوهر يحدد هوية الفرد، والمادة مبدأ التفرد أو التشخص، وتحدث الموجودات بفعل أربع علل: مادية وصورية، فاعلية وغائية. ،والفعل (الصورة) أسبق من القوة (المادة)، والوجود سابق على الماهية، ومن هنا جاء رفض الأكويني للدليل الوجودي الأنطولوجي الذي قدمه القديس أنسلم للبرهنة على وجود الله، واهتم بدلاً عنها بالأدلة الكونية التي تنطلق من المعطيات التجريبية، وتنتهي بإثبات وجود

علة الوجود وواجب الوجود بذاته: الله. فوضع خمسة براهين: الحركة-العلة الفاعلة - الواجب والممكن - تفاوت الكمالات - النظام أو العلة الغائية، وتتميز جميعها بالاعتماد على مبدأين أساسيين هما: العلّية وعدم التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية، ثم الاستنباط الارتدادي أو التصاعدي، وهو استدلال ميتافيزيقي ينتقل من المعلولات الحسية إلى العلة المتعالية.

ويتناول الأكويني في لاهوته أيضاً ماهية الله، فيبين أن معرفة الذات الإلهية تتم بطريقتين: السلب أو التنزيه ، فينفي عنه التركيب والنقص (الله ليس بجسم)، والإثبات أي التشبيه أو المماثلة ، فيسند إلى الله جميع الكمالات التي لها أثر في المخلوقات بإسناد يلائم وجوده اللامتناهي (الله كلي العلم). وهذا يقوده للحديث عن نظرية خاصة بالأسماء الإلهية، تفيد التمييز بين ثلاث أنواع من الأسماء: أسماء مقولة بالتشكك ، تطلق على الله ومخلوقاته تتغاير في المعنى، وأسماء متواطئة لها المعنى نفسه ويرفض كلاهما، وأسماء المماثلة ، وتتوسط الحالتين السابقتين ويقرّها الأكويني. أما مذهبه في الخلق فيتضمن مفهومات ثلاثة، أولها أن الخلق هو خلقٌ لإجمالي الوجود، وثانيها أن الخلق هو من عدم ، وثالثها أن فعل الخلق مباشر، فهو صدور كلي دون أي وساطة وليس نتيجة لضرورة طبيعية. فالخلق فعل إرادي ناجم عن حكمة الله كله دفعة واحدة، على عكس ما اعتقده الأفلاطونيون المحدثون وأتباعهم، مثل الفارابي وابن سينا، من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (نظرية الفيض) .

وتسمى العلاقة بين المخلوق والخالق بالمشاركة، وتعني أن يتلقى المشارِك وجوده من موجود آخر، دون أن ينتقص ذلك من كمال هذا الآخر: الله.

وانسجاماً مع تعاليم الكتاب المقدس، يقرر الأكويني أن مسألتي قِدَم العالم وحدوثه هما حقائق إيمانية لا يمكن للعقل البرهنة عليها.

كما يميز الأكويني بين العقل والإيمان من جهة، ثم يوحد بينهما من جهة أخرى ، فالفلسفة قوامها العقل والبرهان، والدين أساسه الوحي والإيمان والمبدأ الأساسي عنده هو انسجام الإيمان والعقل، سعياً وراء وحدة الحقيقة بينهما التي معيارها الدين، لهذا أوجد الأكويني وسطاً مشتركاً بين مجالي الفلسفة والدين سماه بعلم اللاهوت الطبيعي، وهو علم يجعل الفلسفة خادمة للدين، ويسعى العقل فيه لصياغة تعاليم الوحي بمنظور عقلاني، لهذا كان للعقل أثر فعّال في تكوين المعرفة اللاهوتية .

ويأخذ الأكويني عن أرسطو الفكرة الأساسية للأخلاق الطبيعية القائلة: إن إرادة الإنسان تنزع نزوعاً طبيعياً وعفوياً نحو الخير والسعادة - التأمل الإلهي- الذي هو غايتها.

أما الشر فهو عدم الخير، ويصيغ نظرية يفرق فيها بين الشر الطبيعي والشر الأخلاقي، فالأخلاق عنده عقلانية، ترى في العقل مرشداً للفعل الأخلاقي، وفي التأمل العقلي غاية أخيرة للنفس الإنسانية في الحياة الأبدية، وهو الفعل التام للنزوة العقلية ، إنها ليست أخلاقاً متعية، كتلك التي نادت بها الأبيقورية ، وهي أيضاً ليست أخلاق ترفع، بل إنها أخلاق إلهوية ، تعتبر الله هو المبدأ المفارق للنظام الأخلاقي، والأساس الأخير للالتزام .

كما يعير الأكويني دراسة الفضائل خاصة العدل والمساواة والحق اهتماماً كبيراً، فيبحث في أخلاق الفرد والعائلة وأخلاق الدولة، أي الحياة الاجتماعية والسياسية، ويثني على النظام الملكي الذي يضمن وحدة الشعب والأرض، ويدعو لقيام دولة عقلانية مسيحية تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً، يناظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية .

ابن خلدون (1332 – 1405) .

يعتبر ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع وأول من وضعه على أسسه الحديثة، وقد توصل إلى نظريات حول قوانين العمران ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار عمارها وسقوطها .

وقد سبقت آراؤه ونظرياته ما توصل إليه لاحقاً بعدة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي أوجست كونت .

عدد المؤرخون لابن خلدون عددا من المصنفات في التاريخ والحساب والمنطق غير أن أشهر كتبه كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" في سبعة مجلدات أولها المقدمة المشهورة أيضاً بمقدمة ابن خلدون، وتشغل من الكتاب ثلثه، وهي عبارة عن مدخل موسعٍ للكتاب وفيها يتحدث ابن خلدون ويؤصل لآرائه في الجغرافيا والعمران (علم الاجتماع) والفلك وأحوال البشر وطبائعهم والمؤثرات التي تميز بعضهم عن الآخر .

اعتزل ابن خلدون الحياة بعد تجارب مليئة بالصراعات والأحزان على فقد الأعزاء، من أبويه وكثير من شيوخه إثر وباء الطاعون الذي انتشر في جميع أنحاء العالم سنة 749هـ/1348م تفرغ بعدها أربع سنوات في البحث والتنقيب في العلوم الإنسانية، حتى اعتزل الناس آخر عمره، ليكتب سفره أو ما عرف بمقدمة ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع بناء على الاستنتاج والتحليل في التاريخ وحياة الإنسان .

واستطاع بتلك التجربة القاسية أن يمتلك صرامة موضوعية في البحث والتفكير .

ابتكر ابن خلدون وصاغ فلسفة للتاريخ هي بدون شك أعظم ما توصل إليه الفكر البشري في مختلف العصور والأمم. (أرنولد توينبي) .

إن مؤلف ابن خلدون هو أحد أهم المؤلفات التي أنجزها الفكر الإنساني. (جورج مارسيز) .

إن مؤلف ابن خلدون يمثل ظهور التاريخ كعلم، وهو أروع عنصر فيما يمكن أن يسمى بالمعجزة العربية. ايف لاكوست .

إنك تنبئنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من اكتشف دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج .

إن هذا النبأ قد أحدث وقعاً مثيراً، وقد اهتم به صديق الطرفين (المقصود به فلاديمير لينين) اهتماماً خاصاً .

من رسالة بعث بها مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي انوتشين بتاريخ 21 أيلول - سبتمبر 1912

ترى أليس في الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف.(فلاديمير لينين)

ففيما يتعلق بدراسة هيكل المجتمعات وتطورها فإن أكثر الوجوه يمثل تقدماً يتمثل في شخص ابن خلدون العالم والفنان ورجل الحرب والفقيه هوالفيلسوف الذي يضارع عمالقة النهضة عندنا بعبقريته العالمية منذ القرن الرابع عشر. (روجيه غارودي) .

_ عصر النهضة

حركة ثقافية استمرت تقريبا من القرن الرابع عشر الميلادي إلى القرن السابع عشر .

كانت بدايتها في أواخر العصور الوسطى من إيطاليا ثم أخذت في الانتشار إلى بقية أرجاء أوروبا .

شهد عصر النهضة بوصفه حركة ثقافية ازدهاراً في الأدب باللغات المحلية وإبداعا في الأدب اللاتيني بدءاً من القرن الرابع عشر، ونهضةً في التعلم المعتمد على المصادر الكلاسيكية، والتي يعزو المعاصرون فضلها إلى بيترارك، وتطور الرسم المنظور والتقنيات الأخرى لجعل الرسم أكثر واقعية وطبيعية، والإصلاح التعليمي الذي كان متدرجاً لكن على نحو منتشر .

سياسياً، ساهم ظهور عصر النهضة في تعدد المعاهدات الدبلوماسية بين الدول .

يرى المؤرخون أن هذا الانتقال الفكري كان جسراً بين العصور الوسطى والعصر الحديث .

ورغم أن عصر النهضة شهد انقلابات في العديد من الممارسات الفكرية واضطرابات سياسية واجتماعية كذلك، إلا أنه امتاز بالتطورات الفنية واسهامات المثقفين مثل ليوناردو دا فينشي ومايكل آنجلو، الذي ابتكر عبارة رجل عصر النهضة.

هناك إجماع على أن عصر النهضة بدأ في فلورنسا بإيطاليا في القرن الرابع عشر .

أُقترحت العديد من النظريات التي تفسر أصوله وخصائصه، مع التركيز على عدد من العوامل بما فيها الخصائص الاجتماعية والمدنية لمدينة فلورنسا في ذلك الوقت وتركيبتها السياسية وسيطرة عائلة ميديشي الفلورنسية ذات النفوذ، وهجرة الباحثين في الدراسات اليونانية ومعهم النصوص اليونانية إلى إيطاليا بعد فتح القسطنطينية على يد الأتراك العثمانيين .

ارتكز الأساس السياسي لعصر النهضة على حرية المدن الإيطالية وتحررها من عوائق الإقطاع والأرستقراطية الطفيلية وظهور الطبقة الوسطى القوية بزعامة أمراء مثقفين احتضنوا المواهب الجديدة، وقدموا لها كل وسائل الدعم والحماية .

كما أن ازدياد الثروة والحرية الفردية بدأ يحطم القواعد الأخلاقية والتقاليد القديمة، وتقهقر الاهتمام بالحياة الآخرة أمام الاهتمامات الدنيوية، وأعلت النهضة من شأن المرأة التي بدأت تتحرر من القيود التي تكبل نشاطها .

ومن أهم ما أدى إليه تفاعل مبدأي الفردية والدنيوية ، وهما من أبرز خصائص عصر النهضة وأوضحها، تغيّر المثل الأعلى للإنسان وانتشار فكرة الإنسان ذي التجربة الحياتية الكاملة.

وقد رسم الأديب الإيطالي كاستليوني (1478-1529) صورة الإنسان الشامل المثقف بكل شيء والشخصية العظيمة التي تعرف كيف تنسجم مع الطبيعة وقادرة على كل شيء إذا أرادت .

ولذلك كان الرجال المشهورون في عصر النهضة يجمعون بين العلم والأدب والفن والسياسة والرياضة والتعلق بالجمال، ويعد ليوناردو دافنشي مثالاً لهذا التكامل العبقري شأنه شأن ميكيل أنجلو الشاعر والرسام والنحات والمهندس المعماري الشهير.

وفي فلورنسا طور ليوناردو بروني في كتابه شيشرون الجديد نموذج الشخصية المثقفة والنشيطة سياسياً .

أسهم في تقدم حركة النهضة الإنسانية وانتشارها حدثان مهمان في أواسط القرن الخامس عشر، يتمثل الأول في سقوط القسطنطينية عام 1453 في أيدي العثمانيين وهجرة كثير من علمائها إلى الغرب خاصة إيطاليا حاملين معهم قدراً كبيراً من علوم الإغريق والحضارة البيزنطية، إضافة إلى نفائس المخطوطات والمؤلفات الكلاسيكية فكان لهم دور كبير في نشر المعرفة باللغة الإغريقية والتراث الإغريقي وفي تأسيس المجامع العلمية والنهوض بالدراسات الكلاسيكية .

أما الحدث الآخر فكان ابتكار الطباعة بالحروف المعدنية المتحركة على يد العالم الألماني غوتنبرغ نحو عام 1450م، وهو الاختراع الذي أتاح نشر النصوص القديمة التي جمعها العلماء الإنسانيون على نطاق واسع، وأدى إلى تيسير العلم والمعرفة والثقافة وجعلها في متناول الجميع، كما ساعد على انتشار أفكار النهضة الإنسانية ثم أفكار الإصلاح الديني في القرن السادس عشر .

ويكفي للدلالة على سرعة انتشار الطباعة في أوربا- الإشارة إلى أنه بحلول عام 1500م كان قد أنشئ في إيطاليا 73 مطبعة، وفي ألمانيا 50 مطبعة، وفي فرنسا 45 مطبعة.

لقد شعر الانسانيون شعوراً عميقاً بأهمية الطباعة، ووجدوا فيها اختراعاً يكاد يكون إلهياً .

وكانت في الحقيقة من أهم عوامل انتشار حركة النهضة شمالاً وغرباً، يضاف إليها دور المدن الإيطالية الشمالية وعلاقاتها التجارية والمالية مع بلدان أوربا الغربية ، كما أن حروب الفرنسيين الإيطالية في أواخر القرن الخامس عشر جعلتهم يقعون تحت سحر النهضة الثقافية والفنية في إيطاليا.

وهكذا جذب الملك فرانسوا الأول (1515-1547) إلى بلاطه شعراء وموسيقيين وفنانين إيطاليين، وعلى رأسهم ليوناردو دافنشي .

وتكلل هذا التوجه بافتتاح الكوليج دي فرانس عام 1530 الذي كان أكثر انفتاحاً على النهضة الإنسانية من جامعة السوربون وقد تولى إدارته غليوم بودي ، وهو أشهر علماء اللغة الإغريقية في زمانه وصار هذا المعهد رمزاً للدراسات العلمية الإنسانية .

وهكذا دخلت أفكار جديدة إلى بنية الفلسفة المدرسية الوسيطة، وهضم الفنانون والأدباء الفرنسيون إنجازات النهضة الإيطالية والعصور القديمة وأبدعوا أعمالهم الكلاسيكية .

امتدت المعارف الإيطالية الجديدة في القرن الخامس عشر بسرعة في اتجاه الشمال، واهتم بها في إنكلترا جماعة من العلماء الإنسانيين عرفوا بمصلحي أكسفورد، وصارت جامعة اكسفورد مركزاً للدراسات الإغريقية والإنسانية .

تفاوتت طبيعة النهضة بين البلدان الأوربية ففي حين كانت النهضة في إيطاليا تعنى في المقام الأول بالإقبال على التراث السلفي وإحيائه، كانت ألمانيا منهمكة في حركة الإصلاح الديني، ولم يكن هناك اهتمام كبير بالتراث والدراسات.

وكانت اهتمامات الإنسانيين الشماليين أقل علمانية من زملائهم الإيطاليين، ولكن عنايتهم بالثقافة الكلاسيكية السابقة للمسيحية ودعوتهم إلى ديانة ذات طابع شخصي قوي أدى إلى اصطدامهم بالكنيسة .

Lorenzo Valla لورنزو فالا (1407 – 1457)

دعا إلى الأفكار الإنسانية لإصلاح اللغة والتعليم ، وقد سمحت له المعرفة الواسعة في مجال اللغويات اللاتينية واليونانية بإجراء تحليل شامل لبعض وثائق الكنيسة والمساهمة في تدمير الأساطير والأخطاء المحيطة بها .

أثبت فالا أن هدية قسطنطين التي غالباً ما يتم الاستشهاد بها لدعم البابوية المؤقتة ، كانت في الواقع مزيفة .

وبالنظر إلى أن المنطق ومنع التطور الطبيعي والتطبيق العملي للفلسفة غالبًا ما دعا المدارس وفقاً لتعاليم أرسطو للنقاش ، كان هدفه الرئيسي هو خلق اتجاهات جديدة للفكر الفلسفي ، وليس إنشاء مدرسته أو نظامه الخاص .

احتوت أطروحته عن المتعة (1431) على أفكار لغوية مسيحية ومسيحية مفادها أن الرغبة في السعادة هي عامل محفز في السلوك البشري .

كما دافع فالا عن الاعتقاد بأن الإرادة الحرة يمكن أن تقترن بالمصير الذي تنبأ به الله ، لكنه أكد أن هذا المفهوم يتجاوز حدود العقل البشري وبالتالي فهو مسألة إيمان ، وليس معرفة علمية.

تم استعارة العديد من أفكار الفيلسوف في وقت لاحق وتطويرها من قبل مفكرين آخرين للإصلاح .

أدى النقد المفتوح إلى ظهور العديد من الأعداء. عدة مرات كان الفيلسوف لورنزو فالا في خطر قاتل .

جذبت تعاليمه باللاتينية الانتباه تدريجياً وفازت به في منصب في الفاتيكان - وقد أطلق على هذا الحدث "انتصار الإنسانية على العقيدة والتقاليد .

ولد لورنزو حوالي 1407 في روما ، إيطاليا . كان والده لوكا ديلا فالا محاميا من بياتشينزا درس لورينزو في روما ، ودرس اللغة اللاتينية تحت إشراف معلم بارز - البروفيسور ليوناردو بروني (أريتينو).

كما حضر دروسًا في جامعة بادوفا. في عام 1428 ، حاول الفيلسوف المستقبلي الحصول على وظيفة كدبلوماسي بابوي ، ولكن تم رفض ترشيحه بسبب صغر سنه .

ذهب فالا إلى ميلان ، ثم إلى جنوة. حاول مرة أخرى الحصول على وظيفة في روما وذهب أخيراً إلى نابولي ، حيث وجد مقعداً شاغراً جيداً في ملعب ألفونسو الخامس ، الذي رعى سادة القلم البارزين والمعروف بحبه للتجاوزات.

عينه ألفونسو سكرتيرته الشخصية ودافع عن لورنزو من هجمات العديد من أعدائه . على سبيل المثال ، في عام 1444 ، تبين أن فالا كان مدعى عليه أمام محكمة التحقيق ، حيث أعرب علانية عن الرأي القائل بأن نص " العقيدة الرسولية " لم يكتب بالتسلسل من قبل كل من الرسل الاثني عشر.

في نهاية المطاف ، تمكن ألفونسو من إنهاء الدعوى وإنقاذ سكرتيره من الأسر .

في عام 1439 ، اندلع صراع بين ألفونسو والبابوية - كانت المشكلة الانتماء الإقليمي لنابولي

كتب لورنزو فالا مقالاً، بحجة أن العهد البابوي الذي يدعم هدية قسطنطين ، كان في الواقع نصاً زائفاً .

في مقاله ، حث فالا الرومان على التمرد ، وقادتهم على مهاجمة البابا من أجل حرمانه من السلطة ، حيث كانت البابوية القديرة ، في رأيه ، هي مصدر كل الشرور التي عانت إيطاليا في ذلك الوقت .

كانت المقالة المنشورة عام 1440 مقنعة للغاية لدرجة أن الجمهور بأسره سرعان ما أدرك الأصل المزيف لكونستانتينوفا دارا

في نابولي ، أثار فالا ، الذي لا تزال حياته وعمله مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالأبحاث اللغوية بالكاد نجا من محكمة التحقيق ، لكن الخطر لم يسكت الفيلسوف ، وتابع السخرية من اللغة اللاتينية " المبتذلة " (المنطوقة) ، واتهم القديس أوغسطين بالهرطقة .

سرعان ما نشر العمل "على جمال اللغة اللاتينية ". كان هذا النص أول عمل علمي حقيقي يركز بشكل كامل على اللغويات اللاتينية ، وتم نشره بدعم من معلم سابق لورينزو. اعتبرت معظم الشخصيات الأدبية العمل استفزازاً وأغرقت عالم اللغة بالشتائم .

قام فالا بإضفاء الطابع الرسمي على ردوده الذكية على الملاحظات الأكثر وحشية في عمل أدبي جديد ، ومع ذلك ، أدى العديد من التحقير إلى تدهور سمعته في روما .

ليون باتيستا ألبيرتي – 140- 1472-(Leon Battista Alberti)

ولد ليون باتيستا ألبيرتي في جنوة ، والدته غير معروفة أما والده فهو أحد أثرياء فلورنسا الذي نُفي من مدينته ولم يسمح له بالعودة حتى عام 1428

ذهب ألبيرتي إلى مدرسة داخلية في بادوفا، ثم درس الحقوق في بولونيا

عاش لفترة من الزمن في فلورنسا، ثم سافر إلى روما في عام 1431 حيث تقلد رتب كهنوتية وانضم إلى خدمة البلاط البابوي .

درس خلال هذا الوقت الآثار القديمة التي أثارت اهتمامه بالهندسة المعمارية وأثرت بشكل كبير على شكل المباني التي صممها .

كان ألبيرتي موهوباً بعدة أمور ، و كان طويل القامة ورياضياً يمكنه ركوب الخيول الجامحة والقفز فوق مستوى رأس رجل بالغ .

وصف نفسه ككاتب عندما كان ما يزال طفلاً في المدرسة، وكتب في عمر العشرين مسرحية عُرضت بنجاح واعتبرت قطعة حقيقية من الأدب الكلاسيكي .

بدأ أول أعماله الرئيسية المكتوبة بعنوان (اللوحة) في عام 1435 والتي كانت مستوحاة من الفن التصويري المزدهر في فلورنسا في أوائل القرن الخامس عشر .

حلل في هذا العمل طبيعة رسم اللوحات ودرس عناصر المنظور والتكوين واللون .

بدأ في عام 1438 بالتركيز على الهندسة المعمارية وشجعه ماركيز ليونيلو الذي بنى له ليون ألبيرتي قوساً صغيراً لدعم تمثال الفروسية الخاص بوالده .

أصبح في عام 1447 مستشاراً معمارياً للبابا نيكولاس الخامس وشارك في العديد من المشاريع في الفاتيكان .

كانت أول مشاركه معمارية كبرى له في عام 1446 لواجهة قصر (روتشيلاي) في فلورنسا .

أعقب ذلك عمله في عام 1450 لتحويل كنيسة سان فرانشيسكو القوطية في ريميني إلى كنيسة رمزية سميت معبد مالاتيستا .

صمم الأجزاء العليا لواجهة الكنيسة الدومينيكانية في سانتا ماريا نوفيلا في فلورنسا، إذ ربط بين صحن الكنيسة والممرات السفلية بزخارف حلزونية ليؤسس طريقة بناء اتبعها المهندسون في تصميم الكنائس مدة 400 عام. أنهى في عام 1452 كتاب (البناء) الذي مثّل

بحث في الهندسة المعمارية، والذي اعتمد على اعمال فيتروفيو كأساس في تصميماته وكذلك البقايا الأثرية في روما .

لم ينشر العمل حتى عام 1485،ونشر في عام 1464 عمله الأقل شهرة تحت اسم (التمثال) إذ درس فيه فن النحت .

التمثال الوحيد المعروف من اعمال ألبيرتي هو وسام كبير يحمل صورته، ويُنسب أحياناً إلى بيزانيلو .

طُلب من ألبيرتي تصميم كنيستين إحداهما في مانتوفا لكنه لم ينتهي من العمل عليها اطلاقا، وكنيسة سانت أندريا .

انتهى من تصميم كنيسة سانت أندريا في عام 1471 قبل عام من وفاته، وانتهى تشييدها لتصبح أهم أعماله .

جوفاني بيكو دلا ميراندولا Giovanni Pico della Mirandola

1463 – 1494 ، كان فيلسوفاً إيطاليا في عصر النهضة وقد اشتهر بأحداث 1486 ، وكان عمره 23 سنة حين اقترح الدفاع عن 900 أطروحة في الدين والفلسفة ، والفلسفة الطبيعية ، والسحر ضد كل معارضيها .

كان مولد جوڤاني پيكو في البلدة (القريبة من ميدونا) التي أذاع اسمه شهرتها .

كان أصغر ابن لعائلة من النبلاء كانوا يحكمون أراضي في إحدى مناطق إيميليا رومانيا .

درس منذ طفولته المبكرة اللغة اللاتينية، وربما أيضا اليونانية

بما أن أمه كانت تريد أن يخدم الكنيسة، ذهب ليدرس القانون اللاهوتي ببولونيا سنة 1477

بعد وفاة أمه بسنتين، عزف بيكو عن القانون اللاهوتي ليبدأ دراسة الفلسفة بجامعة فرارا

خلال إقامة قصيرة بمدينة فلورنسا، تعرف على أنجلو پوليزيانو والشاعر جيرولامو .

بنيڤييني ، وربما أيضا على الراهب الدومنيكاني ساڤونارولا .

يعتقد أن كانت هناك فيما بين أنجلو بوليزيانو وبيكو علاقة حب تتعدى الصداقة .

فيما بين سنتين 1480 و1482، واصل دراسته بجامعة بادوا, المعتبرة آنذاك كمركز رئيسي للفلسفة الأرسطوطاليسية بإيطاليا .

بعد أن أتقن اللاتينية واليونانية، قرر دراسة العبرية والعربية ببادوا تحت إشراف إليا دل مديگو، الفيلسوف اليهودي المتخصص في دراسة فلسفة ابن رشد، الذي سيعرفه أيضا بمخطوطات أرامية .

وفي سنة 1485 ذهب إلى جامعة باريس، التي كانت تعتبر آنذاك أهم مركز أوروبي لدراسة اللاهوت والفلسفة، ومركز إشعاع لفلسفة ابن رشد .

وربما في باريس قرر بيكو كتابة أطروحاته التسعمائة، ثم تقديمها في محاضرة عمومية .

وفي 1486 عاد إلى فلورنسا، حيث تعرف على لورنزو ده مديتشي ومارسيليو فيچينو، في نفس اليوم الذي أكمل فيه هذا الأخير ترجمته إلى اللاتينية لأعمال أفلاطون تحت رعاية لورنزو .

وقد أعجبا بشخصية بيكو ، وظل لورنزو مسانداً لبيكو طول حياته، خصوصا في المراحل الصعبة التي مر بها .

وبدون تلك المساندة، كان من المحتمل أن تضيع جميع مؤلفات بيكو .

وكان يستقبل بأعظم مظاهر التكريم في بلاط الملوك والأمراء في أوربا كلها تقريباً، حتى أقنعه لورندسو آخر الأمر أن يتخذ فلورنسا موطناً له .

وكان عقله الحريص على العلم المتحمس له ينتقل من فرع منه إلى فرع من الشعر، إلى الفلسفة، إلى العمارة، إلى الموسيقى،وقد وصل في كل فرع منها إلى درجة غير قليلة من البراعة ، حتى قال عنه بوليتيان إن الطبيعة قد كملته فجمعت فيه كل مواهبها .

كان طويل القامة، متناسب الأعضاء ، يشع وجهه بشيء من النورانية الإلهية ، نافذ النظرات، لا يمل الدرس ، قوي الذاكرة إلى حد الإعجاز ، غزير المعرفة في كل فرع من فروع العلم ، فصيح اللسان يجيد عدة لغات، تعجب به النساء ويحبه الفلاسفة، لا يقل جمال خُلقه عن وسامة خَلْقه، بلغ الدرجة العليا في جميع الصفات الذهنية .

وكان عقله مفتوحاً لجميع الفلسفات والأديان، لا يسعه ولا يوائمه أن يرفض أي نظام أو أي إنسان ، ومع أنه نبذ التنجيم في السنين الأخيرة من حياته ، فإنه رحب بالتصوف وبالسحر ولقيا منه من القبول ما لقيه أفلاطون والمسيح .

ولم يظن بكلمة طيبة على الفلاسفة المدرسين، الذين رماهم معظم من عداه من الكتاب الإنسانيين بأنهم قوم همج ينطقون بالسخافات والأباطيل .

وكان يجد في التفكير العربي واليهودي كثيراً مما يدعو إلى الإعجاب، وكان من بين أساتذته وأصدقائه المكرمين عدد كبير من اليهود(16).

وكان من بين ما درسه أسرار القبالة اليهودية، واعترف في غير مماحكة، ولا تكلف بما يعزى إليها من قدم، وجهر بأنه وجد فيها أدلة تقطع بألوهية المسيح .

وإذا كان من ألقابه الإقطاعية أنه كونت كنكورديا فقد أخذ على عاتقه السامي واجب التوفيق بين ديانات الغرب العظمى – اليهودية ، والمسيحية، والإسلام ، ثم التوفيق بينها وبين أفلاطون ، ثم بين أفلاطون وأرسطو .

وكان كل من عرفه يتودد إليه ويتملقه ، ولكنه ظل إلى آخر حياته القصيرة يحتفظ بتواضعه الساحر الفنان الذي لا تضارعه إلا ثقته القوية المخلصة بدقة علمه وبقوة العقل الإنساني .

ولما قدم إلى روما في الرابعة والعشرين من عمره (1486)، أذهل القساوسة والعلماء بأن نشر مجموعة مكونة من تسعمائة قضية تشمل المنطق ، وما بعد الطبيعة، واللاهوت ، وعلم الأخلاق، والرياضيات، والطبيعة، والسحر، والقبلة، وتضم فوق ذلك البدعة الدينية

السمحة القائلة بأنه ما دامت أعظم خطيئة ارتكبها الإنسان محدودة غير أبدية، فإنها لا يمكن أن تستحق العقاب الأبدي .

وجهر بيكو باستعداده للدفاع عن أية قضية من هذه القضايا وعنها جميعاً في أية مناقشة عامة ضد أي إنسان، وعرض أن يقوم بأداء جميع نفقات السفر لمن يريد أن يتحداه أيا كان البلد الذي يأتي منه .

وقد مهد بإعداد رسالة ذائعة الصيت عرفت فيما بعد باسم " في كرامة الإنسان" عبر فيها بحماسة الشباب عن آراء الكتاب الإنسانيين في النوع الإنساني وهي الآراء التي تناقض معظم ما يراه أهل العصور الوسطى .

وقد كتب بيكو في ذلك يقول :

من الأقوال المألوفة في المدارس أن الإنسان عالم صغير نتبين فيه جسماً امتزجت فيه العناصر الأرضية، بالروح السماوية، والنفس النباتية بحواس الحيوانات الدنيا والعقل الإنساني، وعقل الملائكة، وصورة الإله

ثم قال على لسان الله نفسه تلك العبارة التي قالها لآدم وعدها دليلا من قبل الله على ما للإنسان من إمكانيات لا حد لها .

لقد خلقتك كائناً لست سماوياً ولا أرضياً ، لكي تكون حراً في أن تشكل نفسك وتتغلب عليها ، في مقدورك أن تنحط فتكون حيواناً، أو أن تولد من جديد في صورة الله .

وأضاف بيكو إلى هذه عبارة تنم عن الروح العليا الممثلة في النهضة الفنية .

تلك هي العطية الإلهية التي لا تعلو عليها خطيئة ما، تلك هي سعادة الإنسان العظمى ليس بعدها سعادة، وهي انه يستطيع أن يكون ما يريد أن يكون .

أن الحيوانات لتحمل معها من أجسام امهاتها من اللحظة التي تولد فيها كل ما هو مقدر لها أن تكونه، والأرواح العليا (الملائكة) هي منذ البداية ، ما سوف تكونه إلى أبد الدهر، لكن الله أبا الكون قد وهب الإنسان منذ مولده أصول كل الإمكانيات وكل نوع من أنواع الحياة .

ولم يجرؤ أحد على أن يقبل تحدي بيكو فيناقشه في قضاياه المتعددة الأنواع، ولكن البابا إنوسنت الثامن وسم ثلاثاً من هذه القضايا بالإلحاد، وإذا لم تكن هذه القضايا الثلاث إلا جزءاً صغيراً من مجموع قضاياه ، فإن بيكو كان يسعه أن ينتظر من البابا الرأفة به ، وفي الحق أن إنوسنت لم يقف من هذه المسألة موقف الإصرار والمعاندة، ولكن بيكو أصدر تصريحاً رجع

فيه عن أقواله فيها وإن يكن رجوعاً تكتنفه الحيطة والحذر، وسافر إلى باريس حيث عرضت عليه جامعتها أن تحميه من البابا . فلما كان عام 1496 أبلغ البابا إسكندر السادس المعروف بظرفه ودماثة خلقه بيكو أنه قد نسي كل شيء ، فعاد بيكو من فوره إلى فلورنسا، وأصبح من أخلص أتباع سفنرولا، وتخلى عن سعيه وراء التبحر في العلوم عامة، وأحرق مجلداته الخمسة في الغزل .

وخرج عن ماله لأداء بائنات الفتيات الفقيرات، وعاش هو نفسه كما يعيش الرهبان، وفكر يوماً ما في الانضمام إلى طائفة الرهبان الدومنيكان ، ولكنه مات قبل أن يكوّن رأيه في هذا الموضوع-وكان عند وفاته لا يزال شاباً في الحادية والثلاثين من عمره . ولم يمنح نفوذه بعد انقضاء حياته القصيرة، وكان هو الملهم لرويتشلين أن يواصل في ألمانيا تلك الدراسات العبرية التي كان يشغف بها بيكو طوال حياته .

وكان بوليتيان يعجب ببيكو إعجابا نبيلا كريماً، ويصحح شعره بعد أن يقدم لذلك أجمل اعتذار. على أن نجمه لم يلمع بالقوة والسرعة اللتين لمع بهما نجم بيكو، وإن كان أكثر منه نفاذاً إلى بواطن الأمور، وأعظم منه ثقافة وتهذيباً .

جبريل بيل (Gabriel Bie)

ولد في شباير (1425 – 1495 م) بألمانيا درس بيل في جامعات هايدلبرغ، وإرفورت، وكولونيا. خلال أوائل ستينيات القرن الخامس عشر، أصبح واعظاً في كاتدرائية ماينتس التي كان قساً فيها .

أثناء وجوده في كاتدرائية ماينتس ، لاحقاً أصبح رئيساً لقديسين بوتسباخ، وعاش في كنيسة الأخوة في رينغاو حتى عام 1468

دعاه دوق إبرهارد الأول ليصبح أول رئيس للمجلس في كنيسة الأخوة الجديد في سانت مارك، حيث خدم لتسع سنوات، ودعم حركة الأخوة بتعيين كاهن عام على نهر الراين في ماينتس ودمج معتقدات الأخوة الدينية في منهج مدرسي هناك .

عام 1479، عُين رئيساً لهيئة التشريع هناك .

في تلك المرحلة، تعاون مع دوق إبرهارد على تأسيس جامعة توبنغن ، وعُيِّن عام 1484 الأستاذ الأول لعلم اللاهوت في الكلية الجديدة، واستمر بكونه أحد أكثر الأعضاء شهرة حتى وفاته، حتى أنه تبوأ منصب كاهن رئيس جامعة عامي 1484 و 1489

عارض حينئذ تعيين الواقعي جوان هينلين في الكلية .رغم أنه كان يبلغ الستين من العمر حين بدأ في التدريس، منح عمل بيل كأستاذ وكاتب شرفاً كبيراً للجامعة الجديدة .

تضمن عمله تطويراً منهجياً لوجهات نظر معلمه وليم الأوكامي في سنوات لاحقة، عُرف بأنه آخر العلماء .

بعد تقاعده، أكمل حياته في منزل الأخوة الموسّس حديثاً في سانت بطرس في إينشيديل قرب توبنغن، ومات فيه .

لم يكن بيل ضيق الأفق أو مفرطاً في التأمل ، رغم كونه اسميًا، كان متصالحاً مع الواقعية، التي ازدهرت أيضاً في توبينغين بقيادة كونراد سومنهارت .

وصفه جانسن بأنه سكولاستي بعيد عن التأملات الفارغة والتلاعب الفكري الحاذق، كونه مهتماً بالأسئلة والاحتياجات الخاصة بالحياة الواقعية، وكان مهتماً بالحركات الاجتماعية في زمنه، وحافظ على علاقات طيبة مع الإنسانيين .

منحه أحد الإنسانيين اللاحقين وهو هينيريك بيبيل لقب الملك على اللاهوتيي .

استُحضرت كتاباته اللاهوتية مراراً وتكراراً في نقاشات مجمع ترنت .

كونه عاش في فترة انتقالية، يتصف بيل بصفات من مرحلتين فكريتين ووفقاً إلى البعض، فسر كتابات أرسطو بدلاً من تفسير النصوص المقدسة. وبالنسبة إلى البعض الآخر، دافع عن تعليم لاهوتي أكثر حرية .

الآراء التي دافع عنها بيل في عصره متعلقة بمسائل جدلية جديرة بالذكر، وهي : أ - تُستمد كل السلطات القضائية الكنسية ، بما فيها سلطة الأساقفة من البابا بشكل مباشر أو غير مباشر ، ومن الجدير بالملاحظة فيما يخص هذا الاتصال ، أن دفاعه عن المزاعم الأسقفية لأدولف فون ناسو أكسبه ثناء البابا بيوس الثاني .

ب - قوة الغفران متأصلة في التعاليم الكهنوتية، وأنه بإمكان الأسقف فقط أن يقبل أو يرفض مسامحة الأشخاص .

ج - لا يحتاج كاهن التعميد إلى أي نية إضافية عن النية الصافية للكنيسة.

د - لا يجوز للولاية إجبار اليهود أو الوثنيين وأطفالهم على التعمد.

ه - إن الحيل التعاقدية قانونية أخلاقيًا أصبحت كل هذه الآراء تمثل العقيدة اللاهوتية السائدة منذ ذلك الحين .

أما الاقتصاد السياسي فهو الموضوع الذي قدم بيل فيه أكثر وجهات النظر تقدماً .

يوضح ويليلم روسكر، الذي عرف بيل على طلاب الاقتصاد الجدد مع غوستاف سمولر، أن إلمام بيل بالاقتصاد لم يمكنه من فهم عمل من سبقوه فقط، بل من التفوق عليهم .

وفقاً لبيل ، يُحدَد السعر العادل للسلعة اعتماداً على الاحتياجات البشرية، وندرة السلعة وصعوبة إنتاجها بشكل رئيسي .

تحتوي قائمة بيل على كل العوامل التي تتحكم في سعر السوق، وهي أكثر اكتمالاً أصر الكاتب نفسه على أن بيل متقدم وعقلانية من أي قائمة أخرى وضعها من سبقوه . على توما الأكويني فيما يتعلق بسيطرة التاجر أو التاجر البحري لأنه لا يجرمها بل يعتبرها .أمراً جيداً في حد ذاته، بل يحق للتاجر تعويض بسبب عمله، ومخاطره، ونفقاته .

نقاش بيل بهذا الأمر موجود في كتابه الرابع من تعليقه على كتب سينتينسيس .

ألّف عملًا مميزاً عن العملة يُدعى إين وارافت غولدن بوك ، يُحقّر فيه سك العملة من قبل الأمراء لأنها استغلال فاسد للناس .

في العمل ذاته، يدين بشدة الحكام الذين يقومون بتقليل الحقوق العامة للغابات، والمروج، والمياه، والذين يفرضون أعباء ضريبية تعسفية، بالإضافة إلى الرياضيين الأغنياء الذين ينتهكون أراضي الفلاحين .

مارسيلو فيسينو 1433 – 1499 (Marsilio Ficino)

ولد مارسيليو بالقرب من فلورنسا ، في بلدة فيجلين. تلقى تعليمه في جامعة فلورنسا كتب مارسيليو في أوائل الخمسينيات من القرن الخامس عشر ، أول أعماله المستقلة ، والتي تميزت بتأثير أفكار مختلف فلاسفة العصور القديمة .

كان مولعاً بأفكار المفكرين القدامى ، وكانت بعض الخطب مكرسة لـ " أفلاطون الإلهي ، وحتى وضع شمعة أمام تمثال نصفي له .

أظهر فيتشينو ببراعة في عمله السمة الرئيسية للحركة الإنسانية ، لأنه ، مثل معظم ممثلي العصور اللاحقة ، اعتقد أنه لا يمكن تطوير مُثل جديدة إلا عند إعادة تأسيس العقيدة المسيحية بمساعدة الأفكار السحرية والصوفية للعصور القديمة ، وكذلك على أساس الأفكار أفلاطون ، الذي اعتبره خليفة زرادشت ، أورفيوس وهيرميس تريسيستيستوس .

تجدر الإشارة هنا إلى أن فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الجديدة كانت مذهباً واحداً بالنسبة لفيسينو ، وكذلك للإنسانيين الآخرين .

لم يتحقق الفرق بين الأفلاطونية الجديدة والأفلاطونية إلا في القرن التاسع عشر .

وقد اشتهر في المقام الأول كمترجم. في الأعوام 1462-1463 ، قام مارسيليو بترجمة الأعمال المنسوبة إلى هيرميس تريسمستيست إلى اللاتينية ، وكذلك " تعليقات على زرادشت " و " تراتيل أورفيوس " .

على مدار الخمسة عشر عامًا التالية ، نشر في اللاتينية جميع حوارات أفلاطون تقريباً ، بالإضافة إلى كتابات بلوتينوس ، والفلاسفة القدماء المتأخرين ، وعلم الأريوباغرافيا (1580 من القرن الخامس عشر) .

لم يشارك المفكر الفلورنسي الفلسفة والدين ، مثل العديد من الفلاسفة الآخرين في القرن الخامس عشر . في رأيه ، أنها تنشأ في التعاليم باطني من العصور القديمة .

تم منح الشعارات الإلهية كوحي على زرادشت ، وأورفيوس ، وهيرميس تريسمجيستوس ، بعد ذلك ، تم نقل تتابع المعرفة السرية الإلهية إلى أفلاطون وفيثاغورس من خلال ظهوره على الأرض ، جسد يسوع المسيح بالفعل كلمة الشعارات . كما أعطى الوحي الإلهي لجميع الناس .

لذلك ، كل من العقيدة المسيحية والفلسفة القديمة لديهما مصدر مشترك الشعارات الإلهية .
تم تقديم السعي وراء الفلسفة والنشاط الكهنوتي في وحدة لا تنفصم مطلقًا . علاوة على ذلك ، اعتقد أنه كان من الضروري تطوير نوع ما من المفهوم الديني والفلسفي ، والجمع بين تعاليم أفلاطون ، الصوفي القديم مع الكتاب المقدس .

لقد كان يؤمن أن الله قد أعطى العالم في البداية حقيقة دينية ، بسبب النقص ، لا يمكن للناس أن يفهموا تمامًا ، وبالتالي يخلقون كل أنواع الطقوس الدينية.
يحاول العديد من المفكرين ، الذين يمثلون المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة ، الاقتراب منها ، لكن كل هذه المعتقدات والأفكار هي مجرد مظهر من مظاهر "دين عالمي واحد".
وقد وجدت الحقيقة الإلهية في المسيحية التعبير الأكثر موثوقية ودقيقة
يتبع فيسينو ، الذي يسعى للكشف عن معنى ومضمون "الدين العالمي" ، المخطط الأفلاطوني .
في رأيه ، يتكون العالم من المستويات الخمسة التالية: المادة ، الجودة (أو الشكل) ، الروح ، الملاك ، الله (تصاعدي) .

أعلى المفاهيم الميتافيزيقية هي الله والملاك. فهي لا حصر لها ، غير مادية ، خالدة ، غير قابلة للتجزئة. المسألة والجودة هي مفاهيم أقل تتعلق بالعالم المادي ، وبالتالي ، فهي محدودة في الفضاء ، مميتة ، مؤقتة ، قابلة للقسمة .

العلاقة الرئيسية والوحيدة بين المستويات الدنيا والعليا هي الروح . إنها ، وفقًا لفيتشينو ، هي شخصية ثلاثية ، حيث أن لديها ثلاثة جوانب: روح المخلوقات الحية ، وروح الأجواء السماوية ، وروح العالم الناشئة من الله ، فإنه ينشط العالم المادي .
على هذا الأساس ، يصبح من الواضح لماذا يكرس مارسيليو الكثير من الاهتمام لروح الفرد يستمر في الخطاب حول "حب أفلاطون". إنه يعني بمفهوم الحب لم الشمل في إله الجسد كتب أن كل شيء في العالم يأتي من الله وسيعود إليه .

لذلك ، في كل الأشياء تحتاج إلى حب الخالق، ثم يمكن للناس أن يرتفعوا إلى حب إله كل شيء .

لقد قدم مساهمة كبيرة لثقافة فلورنسا في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر ، وخاصة في تطوير نوع جديد من الأفلاطونية .

كان من بين أصدقائه أعظم ممثلين لعصر النهضة في مختلف المجالات: الفلاسفة والشخصيات السياسية والشعراء والفنانين وشخصيات بارزة أخرى .

نيكولو مكيافلي . Niccolò di Bernardo dei Machiavelli

(1527 -1469)

ولد وتوفي في فلورنسا، كان مفكراً وفيلسوفاً سياسياً إيطالياً إبان عصر النهضة .

أصبح مكيافيلي الشخصية الرئيسية والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي، والذي أصبحت فيما بعد عصب دراسات العلم السياسي .

أشهر كتبه على الإطلاق، كتاب الأمير، والذي كان عملاً هدف مكيافيلي منه أن يكتب نصائح للحاكم ، نُشر الكتاب بعد موته، وأيد فيه فكرة أن ماهو مفيد فهو ضروري، والتي كان عبارة عن صورة مبكرة للنفعية والواقعية السياسية .

اختير ميكيافيلي عام 1498م سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا التي تشرف على الشؤون الخارجية والعسكرية وكان يبلغ من العمر آنذاك 29 عاماً، وفي عام 1500م انتهى ميكيافيلي من أولى بعثاته الدبلوماسية إلى فرنسا حيث قابل الملك لويس الثاني عشر.

أما في عام 1502م أنهى ميكيافيلي بعثته الدبلوماسية التي زار خلالها قيصر بورجيا والتي شهد خلالها سقوط بورجيا من السلطة عقب وفاة والد القيصر البابا الإسكندر السادس.

عاد ميكيافيلي إلى فرنسا مرة أخرى عام 1504م، وفي عام 1506م أرسل ميكيافيلي في بعثة دبلوماسية إلى البابا يوليوس الثاني وعام 1507م قام بأولى بعثاته إلى الإمبراطور ماكسيميلان. وقد بقي ميكيافيلي في منصبه كسكرتير للمستشارية الثانية مدة لا تقل عن 14 عاماً حتى سجن في فلورنسا عام 1512م ، وذلك كلن عقب عودة أسرة ميديشي إلى الحكم في فلورنسا والإطاحة بجمهورية سودريني، وقد نزل قرار بإعدامه عام 1513م ، إلا أنه نجا بأعجوبة من تلك العقوبة ولكنه طرد من عمله، وهنا اصطدمت الأقاويل فيما إذا كان قد نفي إلى مدينة سان كاسيانو أم أنه لجأ إليها، ولكن ما تم تأكيده هو أنه بقي في مقره الريفي في سانت أندريا حيث بدأ كتابه أحاديث وانتهى من كتابه الأمير، وفي عام 1527م توفي نيكولو ميكيافيلي ودفن في سانتا كروس في فلورنسا .

ويمكن تقسيم فترة حياته إلى ثلاثة أجزاء كلها تمثل حقبة مهمة من تاريخ فلورنسا، حيث عاصر في شبابه وطور نموه ازدهار فلورنسا وعظمتها كقوة إيطالية تحت حكم لورينزو دي ميديشي، وسقوط عائلة ميديشي في عام 1494، حيث دخل مكيافيلي في الخدمة العامة،

حيث تحررت فلورنسا خلالها وأصبحت تحت حكم جمهورية، والتي استمرت لعام 1512م، حيث استرجعت آل ميديشي مقاليد السلطة ولكنها حينما عادت للحكم اتهم ميكافيللى بالتآمر ضدها وسجن لكن البابايلو العاشر أفرج عنه فاختار حياة العزلة في الريف حيث الف العديد من الكتب أهمها كتاب (الأمير) وحكمت آل ميديشي حتى عام 1527م، حيث تم إجلاءهم عن المدينة في 22 يونيو مرة أخرى، وحينها كانت الفترة التي تمخضت عن نشاطات مكيافيلي ومؤلفاته، ولكنه توفي، عن عمرٍ يناهز الثامنة والخمسين تقريبا قبل أن يسترجع منصبه في السلطة .

ويذهب الكثير من المفكرين السياسيين بان لميكيافيلي دور هام في تطور الفكر السياسي، حيث انه اسس منهجا جديدا في السياسة، بافكار تبشر بمحاولات لتجاوز الفكر الديني. نقطة التحول هذه لتجاوز السلطة الدينية التي كانت سائدة في الفكر السياسي الأوروبي في القرون الوسطى اعقبت بتحولات أخرى أكثر جدية من طرف فولتير ومنتسكيو وجون لوك وجان جاك روسو وغيرهم من المفكرين التنويريين الليبراليين. وهكذا كان ميكافيلي نقطة تحول هامة في تاريخ الفكر السياسي .

توماس كاييتان – 1469 – 1534 (Thomas Cajetan)

فيلسوف إيطالي وعالم لاهوت وكاردينال (أسقف مسؤول) (من عام 1517 حتى وفاته) وهو المرشد الأكبر للدعاة من عام 1508 حتى عام 1518

لقد كان كاييتان عالم لاهوت رائداً في عصره ذاك، والذي يشتهر الآن باسم المُتحدث باسم المعارضة الكاثوليكية الموجّهة ضد تعاليم مارتن لوثر ومبادئ الإصلاح البروتستانتي عندما كان مُمثلاً للبابا في أوغسبورغ، وربما أيض بين الكاثوليك بسبب تفسيره الشامل حول كتاب الخلاصة اللاهوتية للكاتب توما الإكويني .

بكونه فيلسوف وعالم منطق ، دافع كاييتان عن فكرة علم التمثيل (القياس) .

على الرغم من أن دي فيو كان فيلسوف سكولاستي ينتمي إلى المدرسة التوماوية الفلسفية، إلا أن موقفه العام تمثّل بموقف الإصلاحيين المعتدلين في المدرسة التي ينتمي إليها أيضاً ريجينالد بول ، رئيس أساقفة كانتربري لاحقاً ، ما يعني أنه رغِب بأن يحتفظ بأفضل عناصر إحياء الإنسانية ضمن علاقة انسجام مع الأرثوذكسية الكاثوليكية المستنيرة بتكريم مُتجدد لعقيدة أوغسطين حول التبرير . في مجال الفلسفة التوماوية، أظهر كاييتان استقلالًا شديدًا في الحكم، مُعرباً عن آرائه اليبرالية حول الزواج والطلاق، ومُتنكراً لحقيقة وجود الجحيم وداعياً إلى الاحتفال بالصلوات العامة في اللغة العامية .

اعتبر بعض الدومينيكيين وجهات نظره حول القديس توما مستقلة للغاية .

وجد السوربونيون الموجودين في باريس بعضاً من هذه الآراء مبتدعة، وفي نسخة 1570 من تعليقه الشهير على كتاب خلاصة الإكويني ، حُذفت المقاطع الغير مقبولة منه . وبذات الروح، كتب تعليقات على أجزاء من كتاب أرسطو بالإضافة إلى كتاب خلاصة الأكويني، وقُرب نهاية حياته ، قام كاييتان بترجمة دقيقة للعهدين القديم والجديد، باستثناء أغنية سليمان والأنبياء وإعلان القديس يوحنا . وقد كتب كاييتان آراء حول مواضيع تحمل قيمة عملية، مثل التخلص من البضائع المسروقة التي لا يمكن تحديد ملكيتها .

من مبدأ الإصلاح، يقي كاييتان معارضًا ثابتًا، إذ ألّف العديد من الأعمال الموجهة ضد مارتن لوثر، واكتسب دوراً هاماً في تشكيل سياسة ممثلي الباباوات في ألمانيا. تلقّى تعليمه على الرغم من أنه كان في المدرسة السكولاستية، وقد أدرك أنه من أجل محاربة الإصلاحيين، فإنه سيحتاج إلى معرفة متعمقة بالكتاب المقدس أكثر مما كان يمتلك مُسبقًا .

من أجل هذه الدراسة، كرّس نفسه بحماس عالٍ، وكتب تعليقات على الجزء الأكبر من العهدين القديم والجديد ، وفي تقديمه لنصه ذاك، والذي تعامل معه بشكل حاسم، سمح لنفسه بأخذ خطوات واسعة في الابتعاد عن التفسيرات الحرفية والتقليدية

ذُكر كاييتان بنص يمكن أن يجده البعض مثيراً للجدل الآن ، ما يمكن أن يفعله الحاكم في مكتبه ، حتى يمكن تحقيق العدالة على غرار تحقيق الثروات ، هو أن يأخذ من شخص لا يرغب في الاستغناء عما هو زائد عن حياته أو عن الدولة، وتوزيعه على الفقراء.

كما قال باسيل، فإن ذلك يُعتبر من حقّ الفقراء

على عكس غالبية الكرادلة الإيطاليين في عصره، كان دي فيو رجلًا شديد التقوى والحماس ومن وجهة نظر الدومينيكيين عن أهمية الضرورة العليا للحفاظ على الانضباط الكنسي، دافع كاييتان عن حقوق البابوية وصرّح بأن البابا يجب أن يكون مرآة الله على الأرض .

في منتصف القرن العشرين، قُيمت أفكار كاييتان بشكل سلبي من قِبل بعض المُعلقين الكاثوليك الذين قاموا، كرد فعل ضد فكر ثومست المحافظ الجديد، بوصف كاييتان كأول شخص يقوم بكتابة تفسير خاطئ حول فكر توما الأكويني - التفسيرات التي، في رواياتهم (المختلفة)، تُعتبر مُتخلّفة في القرن العشرين .

بالنسبة لإيتينن غيلسون، الذي كان يرد على الحجج التي مفادها بأن الفلسفة و المسيحية تُعتبر من التخصصات الغير متوافقة ، وُجدت في اليهودية الهلنستية والفكر الأبوي وفي فترة العصور الوسطى كطريقة للتفكير ، مدفوعة بالسعي اليوناني القديم حول سبب الوجود ، والذي يمكن أن يسمى الفلسفة المسيحية .

من وجهة نظر غيلسون ، كان يعتقد بأن أفكار كاييتان قد كسرت هذا الرابط ، بكون كاييتان مُتأثرًا بتعاليم السكوطية ، قد قلّل من ميتافيزيقيا الفعل الوجودي الخاصة بتوما الإكويني إلى علم وجود جوهرية. لذلك، مثّل كاييتان وخلفاؤه، بحسب رواية غيلسون، توما باعتباره يركز على أشكال وجوهر الكائنات فقط، وليس على وجودية كل الأشياء كمشاركة في الواقع الصرف الذي هو الله. وفقاً لذلك ، بالنسبة إلى غيلسون ، فإن الفلسفة و المسيحية لا تتعارضان إلا في حال فهم الفكر المسيحي بحسب تقاليد ما بعد كاييتان - وهو تقليد أسوأ من التقليد القديم والأكثر تميزًا للفكر المسيحي .

بالنسبة لهنري دي لوباك ، الذي كان يحاول في كتابه " سورناتوريل " (عام 1946) ، تقديم سرد تاريخي لما رآه حول نشوء قراءة خاطئة عن العلاقة بين ما هو طبيعي وما هو خارق حول توما الإكويني ، كان كاييتان من جعل للتفسير الخاطئ أثراً على جميع التفسيرات اللاحقة لتوما الإكويني . جادل دي لوباك بأن كاييتان كان يفترض أن توما كان أحد أتباع أرسطو ، إذ أنه يعمل على تعريف الطبيعة بحسب كتاب الفيزياء لأرسطو ، والذي حوّل الطبيعة البشرية فعلياً إلى حقيقة مغلقة أساساً في حد ذاتها ، إلى جانب قوتها الجوهرية ورغباتها وأهدافها . جادل دي لوباك بأن هذه الخطوة قد قادت الفكر الكاثوليكي اللاحق إلى وضع قراءات خاطئة لرواية توما الإكويني عن العلاقة بين الطبيعة والنعمة .

ومع ذلك ، تحدّى رالف ماكينيرني وغيره من العلماء التقييم السلبي لعمل كاييتان الذي قام به لوباك وغيلسون. يكتب ماكينيرني أن الانتقادات حول كاييتان ليست مُدعمة في الواقع بأدلة من أعماله ، وعلاوة على ذلك، لم تُعتبر تعليقات كاييتان حول توما الإكويني خروجاً عن معتقدات ماكينيرني بل كان غيلسون هو من فعل ذلك .

مارتين لوثر 1483ة- 1546 (Martin Luther)

لاهوتي ألماني، ومؤسس المذهب البروتستنتي ، وزعيم بارز لحركة الإصلاح الديني .

كان أبوه عامل منجم، وأسرته من الفلاحين، وقد تلقى تعليمه في ماغدبورغ وأيزناخ ، ونال البكالوريوس في الآداب من جامعة إرفورت سنة 1503 ، ثم حصل على درجة الماجستير سنة 1505، ودخل في السنة نفسها سلك الرهبنة الأوغسطينية ، ورُسّم قسيساً سنة 1507 (1508- 1509) قام بتعليم الفلسفة الأخلاقية في جامعة إرفورت

ثم سافر إلى روما سنة 1511 ومكث فيها قرابة ثلاثة أشهر، فكان لذلك بالغ الأثر في تغيير منحاه الروحي والعقائدي .

وفي سنة 1512 نال درجة الدكتوراه في اللاهوت، وتسلّم كرسي الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ سنة 1513، فافتتح مسيرته بشرح على سفر التكوين والتثنية ، وألقى فيها سلسلة من المحاضرات حول المزامير (1513- 1515)، وحول الرسائل البولسية منها الرسالة إلى أهل رومية (1515- 1516)، وعلى الرسالة إلى أهل غلاطية ، وعلى والرسالة إلى (1517- 1518) العبرانيين (1516- 1517) .

ومن خلال تلك الشروح أرسى لوثر لاهوته الذي سماه لاهوت الصليب وتابع فيه الاتجاه الأوغسطيني .

وكان من أهم مؤلفاته: خطاب إلى نبلاء الأمة الألمانية (1520)، وحرية المسيحي والأسر البابلي للكنيسة (1520) والبابوية في روما (1520) والكتاب المقدس (1534) والقداس الألماني ونظام الخدمة الإلهية (1526) والسلطة الزمنية (1523) الذي كان بمنزلة حجر الزاوية في النظرية اللوثرية عن الدولة، وعبودية الاختيار (1525) وحول العشاء السري (1528) (1529) والتعليم المسيحي الأصغر

والتعليم المسيحي الأكبر (1529)، ورسالة المجامع الدينية والكنائس (1539) ورسالة (1536) ضد مجددي التعميد .

أثرت كتابات لوثر في جميع مجالات الحياة الروحية في ألمانيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر .

ووجدت لها أنصاراً كثراً في الأوساط الشعبية، كما في أوساط الأنسيين (إراسموس) والكهنة والرهبان، الأمر الذي دفع الكنيسة إلى محاربته، فقد عارض لوثر لاهوت الكنيسة القائم على

تعاليم القديس توما الأكويني ، بمنهجه الساعي إلى تعقل الإيمان، مؤكداً أن اللاهوت لا يسعى إلى الفهم العقلي بل إلى السلوك العاطفي الوجداني، فقد كان لوثر أوكامي النزعة (نسبة إلى أوكام)، ففصل بين الفلسفة واللاهوت، وبين العقل والإيمان، والحب والواجب، والقانون والأناجيل، والدين والدولة .

فالعقل للتفكير، والدين مناطه الإيمان. وعدّ العقل نعمة إلهية لا يخول البحث في مسائل الدين، لكنه عارض الفلسفة وخاصة اليونانية، واتهم أرسطو بأنه وثني ، ولكنه لم يرفض أن يستفيد المسيحي من الفلسفة الأخلاقية .

بدأ لوثر نشاطه الإصلاحي في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1517، في عيد القديسيين عندما علّق على باب كنيسة قصر فيتنبرغ احتجاجه الشهير (وتسمى على أساسه أتباعه بالمحتجين أو البروتستنت) الذي يضم 95 مسألة دينية ضد صكوك الغفران الصادرة عن المرسل البابوي الراهب الدومنيكي يوهان تتزل (1445- 1519) في سنة 1516، لسد الحاجات المالية الكبرى التي نشأت عن بناء كنيسة القديس بطرس في روما ، ومهاجماً فيها الانحرافات المذهبية والثقافية للكنيسة، وعرض آراءه للمناقشة فتقاطرت عليه الردود بين إيجاب وسلب، وانضم إليه ميلانختون سنة 1518، وتدخل البابا ليو العاشر في النزاع، فاستدعاه إلى روما لاستجوابه في أمر قضاياه تلك، فتدخل منتخب سكسونيا الجرماني فريدريك الحكيم ، وأخفقت المفاوضات التي أجراها الكردينال كاجتان وميلتتز .

مع لوثر في لايبزيغ سنة 1519 حول سلطة البابا هاجم Eck وبعد مناظرة يوهان إيك لوثر البابوية كنظام مسيحي، ودخل حلبة الصراع كل من إراسموس وألرش فون هوتن .

وأكد هجومه على مذهب الكنيسة سنة 1520 في خطابه عن «النبلاء المسيحيين في ألمانيا والأسر البابلي للكنيسة ، فاتهمه البابا ليو العاشر بالهرطقة وأصدر بحقه سنة 1521 مرسوماً بالحرمان ، يحتوي على إحدى وأربعين قضية ، وأمر بإحراق مؤلفاته .

فرد لوثر على ذلك بإحراق ما بحوزته من براءات ووصايا بابوية علناً أمام حشد من علماء مدينة فيتنبرغ، فدعاه الامبراطور شارل الخامس (شارلكان) إلى حضور مجمع في مدينة فورمس سنة 1521 للتراجع عن قضاياه لكن لوثر رفض فأدانه المجمع وأصدر الامبراطور أمراً بالقبض عليه ، ونفيه من سائر بلاد الامبراطورية الألمانية ، فلجأ إلى الدوق الكبير فريدريك الحكيم الذي أخفاه في قلعة فارتبورغ حيث قام بترجمة العهد الجديد (عن النسخة

اليونانية لأراسموس) إلى اللغة الألمانية، أتبعه لاحقاً بترجمة للعهد القديم، إلى أن اكتمل الكتاب المقدس سنة 1534. فكانت خير ترجمة حتى اليوم، وأدّت دوراً مهماً في تكوين اللغة الألمانية وروح القومية الألمانية، وعدّت من أوائل روائع النثر الألماني .

عاد لوثر إلى مدينته فيتنبرغ سنة 1522 بسبب اضطرابات عنيفة نجمت عن الآراء التي روج لها الغلاة من تلاميذه، وآلت إلى فتنة محلية (حرب الفرسان 1522- 1523)، تلتها فتنة ثانية بسبب تمرد الفلاحين على النبلاء (حرب الفلاحين 1524- 1525)، وقف فيها لوثر حليفاً للأمراء، وأعلن سخطه على الثائرين والطغاة. ولاحقاً سنة 1525 احتدم الخلاف بينه وبين إراسموس حول مفهوم الإرادة ، إذ أكدّ لوثر فكرة القضاء والقدر، وأقرّ بعبودية الإرادة الإنسانية، تلا ذلك سنة 1529 مساجلة ماربورغ الدينية حول سر القربان المقدس (العشاء السري) مع المصلح البروتستنتي السويسري زوينغلي انتهت بالخلاف بينهما. وفي أثناء ذلك (1525) تزوج من كاترينا فون بورا التي تركت حياة الرهبنة سنة 1523 لتنضم إلى دعوته .

تابع لوثر تنظيم الإصلاح بمساعدة ميلانختون وآخرين، وبلغ أوجه بإصدار اعتراف أغسبورغ سنة 1530، ثم أمضى سنوات حياته الباقية في زيارة الكنائس التي أخذت بحركة الإصلاح، وفي إلقاء المواعظ الدينية ، وفي لقاءاته مع ممثلي الكنائس الإنكليزية التي انضمت إلى حركة الإصلاح الديني، فعقد سنة 1539 مع مارتين بوسر وسائر ممثلي الكنائس الألمانية المصلحة ميثاقاً سمي بميثاق فيتنبرغ .

تتلخص القضايا التي طرحها لوثر في مبادئ أساسية أهمها: سيادة الكتاب المقدس وحده مصدراً للحقيقة الدينية وأصول العقيدة المسيحية، ورفض سلطة البابا وصكوك الغفران، وإدانة كل الممارسات والمعتقدات الدينية التي لم يذكرها الكتاب المقدس خاصة المراتب الكهنوتية والوساطة التي يقوم بها رجال الإكليروس في الكنيسة بين الله والإنسان، بدعوى أن كل مسيحي كاهن بذاته بفضل التعميد ، وينال خلاصه بالإيمان وحده (التبرير بالإيمان) وبنعمة من الله مباشرة (مجانية النعمة الإلهية) ، فالتبرير ليس بالأعمال الجيدة، أوممارسة الطقوس .

فجوهر الدين هو الإيمان، والخلاص مجاني ينعم به المسيحي بالإيمان . لذلك رفض لوثر جميع الأسرار المقدسة عدا المعمودية والعشاء الرباني الذي رأى فيه (خلافاً لزوينغلي) أن المسيح حضره فعلاً لا رمزاً .

تمكن لوثر من تحقيق عدد من الإصلاحات الدينية في تلك الآونة كإغلاق الأديرة وإلغاء الرهبنة ، وإلغاء أعياد القديسين وعبادة العذراء، وإزالة كثير من الشعائر والطقوس: كالاعتراف والقداس وما يناقض الإنجيل ولاسيما نظرية التحول في سر القربان المقدس (المناولة - العشاء السري) ، وإلغاء الصوم وعدم زواج رجل الدين وإلغاء الصور والإيقونات والرسوم .

كما عمل على تشجيع رجال الدين الجدد على أداء خدمة القداس بالألمانية مع الوعظ والترتيل .

لقد نجحت الحركة اللوثرية في تعميم فكرها الإصلاحي وروحها القومية على عدد من الدول الأوربية، ووضع أسس الانفصال عن الامبراطورية الرومانية وكنيستها البابوية، وإنشاء كنائس وطنية إنجيلية رسمية في ألمانيا، كما في بلاد أوربية أخرى أمثال سويسرا وهولندا وفرنسا وإنكلترا، بيد أن اللوثرية أثرت في البلاد الاسكندنافية أكثر مما فعلت في بولندا وهنغاريا واسكتلندا وإنكلترا .

فرانسوا رابليه François Rabelais (1494 -1553)

كاتب وروائي وأحد أعلام الحركة الإنسانية في فرنسا. ولد في قرية لادوفنيير بالقرب من مدينة شينون ، وكان والده أنطوان صاحب أراض ومحامياً معروفاً فيها .

لا يُعرف الكثير عن شبابه، ومن المرجح أنه كان نحو عام 1520 مكباً على دراسة اليونانية في أحد الأديرة، وأنه كان يتردد على منزل صديق والده المحامي تيراكو حيث يجتمع عدد من رجال القانون والفكر .

أصدر المفكر الإنساني إراسموس في عام 1523 كتابه (شروح)باليونانية، مما أقلق جامعة السوربون التي عملت على مصادرة جميع الكتب المنشورة باليونانية، بما فيها كتب رابليه وأصدقائه، فهربوا من الدير .

حصل رابليه في عام 1524 بفضل إنعام بابوي على الإذن بالانتساب إلى رهبانية بنيدكتية ، آملاً أن يجد فيها ملاذاً ملائماً للعمل الفكري، لكنه اضطر لمرافقة رئيس الدير في تنقلاته بين المقاطعات الفرنسية .

وتخلى بعد ثلاث سنوات عن الرداء الكنسي وطاف عبر مدن أشهر الجامعات الفرنسية إلى أن استقر عام 1530 في مونبلييه حيث درس الطب، إلا أن ارتباك أوضاعه المالية اضطره للانتقال إلى مدينة ليون حيث عمل في إحدى مستشفياتها طبيباً.

وأصدر عام 1532 كتاب (الأمثال المأثورة) لأبي الطب أبقراط ، أتبعه بروايته الساخرة " بانتاغرويل "، ولكن بالاسم المستعار الكوفريباس نازيبه تخوفاً من تشويه سمعته العلمية الكبيرة .

يقدم رابليه في هذا الكتاب شخصية بانتاغرويل بن غرغانتوا ، والأخير عملاق وبطل عدة سير شعبية منتشرة أكسبت الاسم شهرته، فيتناول مرحلة طفولة بانتاغرويل وأخبار دراسته في مختلف المدن الفرنسية .

يلتقي بانتاغرويل في باريس بانورج الذي يشغل كامل الجزء المركزي من الكتاب، ولكن بانتاغرويل هو الذي يعود ليختتم الأحداث ببطولات

ومع أن بانورج أكثر الشخصيات التي أبدعتها قريحة رابليه فرادة وأصالة إلا أن الكتاب مفكك في تأليفه، ولا رابط يشد أجزاءه بعضاً إلى بعض .

وهو محاكاة ساخرة لروايات المغامرات الرائجة ومتقد بالحياة

دخل رابليه بعد ذلك في حماية أسقف باريس جان دي بيليه ذي النشاط الدبلوماسي، فرافقه بصفة طبيب في مهمة إلى روما.

ونشر حال عودته إلى ليون، معتمداً على نجاح بانتاغرويل ،حياة غرغانتوا العظيم عام 1534 .

والشخصية هي في الأصل من إبداع الخيال الشعبي: عملاق ضخم، ذو قوة جسدية خارقة وشهية فائقة إلى الطعام .

وهو ما استغله رابليه لتحقيق تأثيرات تطلق الضحكات العريضة بطريقته في المحاكاة التهكمية .

إلا أن رابليه يدين في هذا الكتاب حروب الفتح ويقدم رؤيته للمدينة الفاضلة .

فهو يصور مجموعة من النساء والرجال العلمانيين يسعون إلى السعادة في دير تيليم الكاملة والحرية المطلقة لأنه يؤمن بأن من نشأ نشأة سليمة وتلقى تربية جيدة ونال حريته وتحاور مع رفاق شرفاء نزهاء فإن لديه بالطبيعة غريزة وحافزاً يدفعانه دوماً نحو الفضيلة ويبعدانه عن نزعة الشر .

وبهذا يقدم رابليه مجتمعاً مثالياً يسوده الوئام، وموعظته أن الإنسان يستطيع بفضل التربية والعقل أن يحافظ على سلامته وكرامته وأن يعيش في وئام مع الآخرين وسط جو من الرخاء والازدهار .

واضطر رابليه في العام التالي لمغادرة وقد أدانت السوربون الكتاب الجديد إدانتها لسابقه مدينة ليون، فرحل مجدداً إلى إيطاليا مرافقاً جان دي بيليه بعد أن خسر منصبه الطبي، إلا أن دي بيليه وفّر له دخلاً يفي بحاجاته .

قُبل رابليه عام 1537 في عداد حاشية الملك، فصار شخصية رسمية، وانصرف طوال عشر سنوات (1536-1546)، بعد تحرره من النذور الرهبانية، لممارسة الطب، وعاش حياة اتسمت بالمغامرة. ثم أصدر الكتاب الثالث من سلسلته بانتاغرويل في مطلع 1546، باسمه الصريح هذه المرة، وقد أهداه إلى مرغريت ملكة نافار، وشقيقة ملك فرنسا فرانسوا الأول .

ولعل السر في هذا الإهداء يكمن في أنها كانت شديدة النهم إلى المعرفة وتستقبل في قصورها مثقفين إنسانويين .

وقد وجدت السوربون الكتاب متخماً بالهرطقة فأدانته إدانتها للكتابين السابقين، فهرب رابليه إلى مدينة ميتز، ملتحقاً بجان دي بيليه الذي كان مكلفا بمهمة في روما.

وفي أثناء مروره في مدينة ليون في عام 1548 نشر الفصول الأولى من الكتاب الرابع عن بانتاغرويل الذي لم تظهر تتمته إلا في عام 1552. أما الكتاب الخامس، فقد صدر جزء منه في عام 1562، بعد وفاة الكاتب، ثم نشر كاملاً في 1564 ، ويحفل الكتابان بالتلميح إلى مؤسسات المجتمع القائمة وإلى أحداث العصر من ترحال بانتاغرويل في البحر إلى حد أن كل مرحلة من مراحل هذه الرحلة كانت رمزاً يدل على أمر واقعي .

وعبر رابليه في كتاباته عن نفوره من التزهد وشظف العيش. وجعل من إثارة الضحك، عن طريق السخرية والتهكم، دواء للذين يعانون من الإحباط وخيبة الآمال .

لقد هزئ من المعتقدات الخرافية والأساليب البالية الموروثة من العصور الوسطى . لكن سخريته، على الرغم من مكرها في الصورة التي رسمها لمجتمعه، ومع ما تثيره من ضحك صريح، كانت بعيدة عن أي ضغينة أو خبث .

ولم يكن ذلك الضحك والتهكم إلا تجسيداً لرغبته في إصلاح التربية في عصره، موالفاً بين العلم والحياة، وهي التربية التي سيتلقاها بانتاغرويل، وتمثل دعوة عصر النهضة في الشأن التربوي .

مما جعل رابليه موضع شبهة بالنسبة للكاثوليك الذين اتهموه بالتعاطف مع الهوغنوت البروتستانت، وهدفاً لاتهام البروتستانت له إذ رأوا أن توجهاته من شأنها أن تقود إلى أخلاقيات وثنية .

يرى شاتوبريان أن رابليه هو مبدع الأدب الفرنسي

وتتجلى موهبة هذا الكاتب في القص بخاصة، فقد امتلك الكلمة الملهمة التي أضفت على ديباجة الاستهلال عنده قوة تجذب القارئ .

كما أن سرده يتألف من مزيج يخلط التفاصيل العلمية مع الشعبية، تتناوب الواقعية فيه خيال منعتق، وتتجاور الخشونة مع الملاحظات الدقيقة الذكية والحساسة، بما يحقق جاذبية فريدة. يضاف إلى كل ذلك ابتداعه نماذج لشخصيات خالدة (بانورج، بيكروكول، والقاضي بريدوا) ما زالت من معالم تراث الأدب الفرنسي .

تنكّر القرنان السابع عشر والثامن عشر لنتاج عصر النهضة ، لكن الإقبال على قراءة رابليه لم يتوقف . وكان التذوق يومئذ متّجهاً إلى ذلك النَفَس الآتي من الأسلاف القدامى، القبائل وهم الأجداد الأصليون للفرنسيين ، غير أن النقد الحديث بات يفيه حقه الكامل .

جان بودان 1530 – 1596 (Jean Bodin)

فيلسوف فرنسي يعتبر صاحب نظرية السيادة ومن فلاسفة المذهب التجاري. جان بودين (1530 - 1596)، هو قانوني وفيلسوف سياسي فرنسي، عضو برلمان باريس، وأستاذ القانون في تولوز. واشتهر لنظريته عن السيادة .

كان أول ما قدم للطبعة منهج لتيسير فهم التاريخ .

وهو كتاب يجده الطالب تافهاً لا قيمة له ولا متعة فيه محشوا بالتنميقات البلاغية، والأطناب الممل .

إن العقل الفلسفي لا يتم نضجه مبكراً

لقد اعتقد بودين وهو في السادسة والثلاثين أن التاريخ يوحي إلينا بالفضيلة عن طريق الكشف عن هزائم الأشرار وانتصارات الأخيار(59)، ومع ذلك فإن الكتاب يعتبر بعد - مقالات مكياڤلي- أول كتاب هام في فلسفة التاريخ .

وفي كتاب الجمهورية الذي جاء بعده- وقبل قرن ونصف قرن من ظهور فيكو ومونتسكيو- نجد تفكيراً منهجياً منتظماً في المناخ والسلاسة باعتبارهما عاملين من عوامل التاريخ فالتاريخ من وظائف الجغرافيا - الحرارة ، المطر، التربة، سمات السطح ، الخلق، والخلق يحدد التاريخ . وأن الناس لتتباين أخلاقهم وسلوكهم، تبعاً لحياتهم على الجبال أو الأودية، أو على شواطئ البحار .

ويتميز أهل الشمال بقوة الجسم والنشاط العضلي على حين يتميز أهل الجنوب بالحساسية العصبية وحدة الذهن .

أما سكان المنطقة المعتدلة، مثل شعوب البحر المتوسط وفرنسا فإنهم يجمعون بين خصائص الشمال والجنوب، وهم عمليون أكثر من أهل الجنوب، ومفكرون أكثر من أهل الشمال، وينبغي أن تتكيف حكومة أي شعب مع خلقه الذي حددته الجغرافيا والسلاسة، والذي لا يكاد يتغير بمرور الزمن .

وعلى هذا الأساس يجب أن يحكم شعوب الشمال بالقوة، وشعوب الجنوب بالدين .

وقد استعمل بودان هذه اللفظة بمعناها الروماني: أي الدولة

وفرق بين الدولة والمجتمع. فالمجتمع قائم على الأسرة، التي لها أساس طبيعي في العلاقة بين الجنسين وبين الأجيال .

أما الدولة فتقوم على قوة مصطنعة .

وكانت الأسرة في شكلها الطبيعي، أبوية- أي أن للأب سلطة مطلقة على أزواجه وبنيه وممتلكات الأسرة، وربما أنقصت المدينة بشكل خطير من حقوق الأب .

ويجب أن تخضع المرأة دوماً للرجل لأنها أضعف منه عقلاً، وفي وضعها معه على قدم المساواة إغفال خطير للطبيعة .

وينبغي أن يكون للزوج على الدوام حق الطلاق، كما ورد في التوراة .

وذهب بودين إلى القول بأن انهيار سلطان الأب وتخلخل انضباط الأسرة كانا بالفعل يقوضان الأسس الطبيعية للنظام الاجتماعي .

لأن الأسرة، وليست الدولة، هي وحدة النظام والأخلاق ومصدرها، فإذا انهارت وحدة الأسرة والانضباط، فلن يملأ فراغها أية قوانين مهما بلغ عددها .

والملكية الخاصة أمر لا غنى عنه لكيان الأسرة وبقائها والشيوعية مستحيلة لأن كل الناس ولدوا غير متساوين .

وكان بودان أكثر واقعية من ماريانا وروسو في مناقشته لأصل الدولة. فليس ثمة لغو وهراء حول ميثاق أو عقد اجتماعي، فقد تنشأ الجماعات القروية على شيء من مثل هذا الاتفاق. أما الدولة .

فقد نشأت بتغلب مجموعة من الأصوات على مجموعة أخرى، ثم أصبح زعيم الفريق المنتصر ملكاً .

ولم ينبع إقرار القوانين من إرادة الشعب أو سيادته ، بل من القوة النظامية للحكومة، ومن ثم فإن الملكية المطلقة أمر طبيعي، فإنها في الدولة، استمرار لسلطة الأب في الأسرة الأبوية فلن تكون هناك سيادة لأية دولة إذا خضعت لغير قوانين الطبيعة وقوانين الله .

وكما انتهى هوبز إلى هذه النتائج فراراً من الفوضى التي سببتها الحرب الأهلية في إنجلترا (1642- 1649)، فإن بودان رأي في الحكومة الاستبدادية المخرج الوحيد من الحروب الدينية وتمزيق فرنسا، مع ملاحظة أن كتابه نشر بعد أربع سنوات فقط من مذبحة سانت برتلميو، وربما كتب بالدم الذي كان يجري أنهار في شوارع باريس .

وبدا لبودين أنه إذا كانت مهمة الدولة هي المحافظة على النظام، فإن هذا لن يتسنى لها إلا عن طريق سيادة مطلقة غير قابلة للتحويل أو التخلي عنها. وبناء على هذا تكون الملكية

غير المقيدة، الوراثية، هي خير أنواع الحكومات: يجب أم تكون غير مقيدة حتى لا تنتهي إلى الفوضى ، ووراثية تجنباً لشرور النزاع على العرش. فالملكية مثل السلطة الأبوية- سادت في معظم أنحاء الأرض ، لأطول مدة من الزمن ، ولقد أقرها التاريخ على حين أن الديمقراطيات لم تحكم الدول إلا لفترات قصيرة فحسب ، ولكنها تنهار بسبب تقلب الشعب ، وعجز الموظفين الذين يختارهم، وفسادهم وقبولهم للرشوة (65)، وفي أية جمعية شعبية يحسب عدد الأصوات دون وزنها أو تقدير قيمتها (من أجل نوعية التفكير الذي أدلى بالصوت)، فإن الحمقى والأشرار والجهال أكبر ألف مرة دائماً من عدد الرجال الذين يقام لهم وزن وليس ثمة خلاص للديمقراطية إلا إذا تولى الحكم، وراء ستار المساواة، نفر قليل من الناس، ورجح وزن العقول عدد الرؤوس .

واعترف بودان بأنه لا بد من إيجاد مخرج من الاستبدادية المطلقة إذا أصبح الحاكم طاغية ظالماً .

فأباح حق القيام بالثورة أو قتل الطاغية، وربما كان ذلك على أساس غير منطقي وسلم بأنه حتى ملكياته البالغة حد الكمال، لا بد أن يأتي يوم تنهار فيه، وتعزل نتيجة تغييرات لا معدي عنها، وتتعذر الحيلولة دون وقوعها

واستبق هيجل، فقسم التاريخ إلى فترات ثلاث: الأولى سيطرت فيها دول الشرق، والثانية شعوب البحر المتوسط، والثالثة أقطار شمالي أوروبا .

ومن خلال تعاقب القيام أو السقوط هذا، ذهب بودين إلى القول بأنه يلحظ شيئاً من التقدم. ولا يقع العصر الذهبي في الماضي الأسطوري، بل في المستقبل الذي سيجني ثمار أعظم الاختراعات على الإطلاق- وهي الطباعة .

وكتب (قبل بيكون بنصف قرن) أن العلوم تدخر في أعماقها كنوزاً لن تقدر على استنفادها أية عصور مقبلة قط ، وكان بودان مفكراً حراً، مع نظرة كريمة بعين الاعتبار إلى الكتاب المقدس، (أو بالأحرى إلى العهد القديم ، لأنه يتجاهل العهد الجديد تقريباً) ، مع إنكار تام لحقيقة السحر والملائكة والعفاريت والتنجيم، وضرورة إقامة دولة ملتئمة مع الخصائص الخفية للأرقام . وناد بأقصى العقوبة للسحرة، ونصح الأمراء بالمحافظة على وحدة العقيدة الدينية لأطول وقت ممكن، ولكن إذا قويت الهرطقة وانتشرت، فليس من الحكمة

قمعها بالقوة، بل إنه من الأفضل الاعتماد على عنصر الزمن لكسب الهراطقة إلى جانب الدين الرسمي

أما ماذا عساه يكون هذا الدين، فلم يفصح عنه بودان .

وكان دينه مشكوكاً فيه. وفي كتابه الغريب "حديث سبعة رجال" الذي تركه عن عمد دون أن ينشره، (طبع لأول مرة 1841)، صور كاثوليكياً ولوثرياً وكلفنياً ويهودياً ومسلماً، وأبيقورياً وروبوبياً ، في مناقشة في البندقية. وفازت اليهودية، أما المبادئ المسيحية في الخطيئة الأصلية، والتثليث والتجسد فقد كان الهجوم عليها أقوى بكثير من الدفاع عنها .

ولم يثبت في النهاية إلا الإيمان بالله .

أن نقاد بودان اتهموه بأنه يهودي وكلفني وملحد، وقالوا بأنه مات على غير دين كالكلب .

ولكن الإيمان بالتوجيه الإلهي للعالم، واضح بأجلى بيان في الجمهورية، والإلحاد موضوع خارج نطاق التسامح، لأنه يهزأ بالكون .

وكان بودين، مثل هوبز، رجلاً هياباً يحاول أن يتلمس طريقه إلى الهدوء والاستقرار وسط طغيان الثورة والحرب. وأصاب أعظم مؤلفاته عدوى زمانه، فكان فلسفة لعالم مضطرب معتل يتلهف على النظام والسلام .

ولا يمكن أن تقارن بالحكمة المصقولة التي جاءت في مقالاتمونتيني الذي كان أقل منه انزعاجاً في تلك السنوات ذاتها.

ومع ذلك فإنه منذ عهد أرسطو ليس ثمة رجل، ربما باستثناء ابن خلدون، نشر الفلسفة السياسية على مثل هذا النطاق الواسع، أو دافع عن آرائه وأهوائه بمثل هذه القوة والعمق، مثل بودين. ولن تجد قبل ظهور لفياتان هويز مثل هذه المحاولة الجادة لاكتشاف بعض المنطق في أساليب الدول .

جوردانو برونو Giordano Bruno 1600 – 1548

كان دارس ديني وفيلسوف إيطالي حكم علية بالهرطقة من الكنيسة الكاثوليكية .

وهو فيلسوف إيطالي شهير ، كان راهبا أيضا في البداية ولكنه انتقل من الدراسات اللاهوتية إلى الفلسفة فيما بعد. وقد اعتنق نظرية كوبرنيكوس عن دوران الأرض على الرغم من انها كانت محرمة من قبل رجال الدين آنذاك وذهب إلى أبعد منها آن ذاك بوضعه فرضية أن النظام الشمسى هو واحد من مجموعة نظم تغطى الكون في صورة نجوم وألوهية ولانهائية الكون. كما افترضت نظريته إن كل من النظم النجمية الأخرى تشتمل على كواكب ومخلوقات عاقلة آخرى .

ابتداء من عام 1593، حوكم برونو بالهرطقة من قبل الروم محاكم التفتيش الرومانية بتهمة إنكاره للعقائد اكاثوليكية الأساسية (بما في ذلك عقيدة الجحيم، والثالوث، والكرستولوجيا، وعذرية مريم، والاستحالة الجوهرية). ووجدته محاكم التفتيش مذنبًا، وفي عام 1600 عوقب حرقًا في روما في ساحة كامبو دي فيوري .

بعد وفاته اكتسب شهرة كبيرة، وأعتبره عدد من الباحثين بشكل خاص في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شهيدًا للعلم، وذلك على الرغم من أن المؤرخين قد جادلوا أن محاكمته كانت بسبب آرائه الفلسفية والدينية واللاهوتية وليس لآرائه الفلكية.

ولا تزال تعتبر قضية برونو علامة بارزة في تاريخ الفكر الحر والعلوم الناشئة، وتعبيرًا من الكنيسة عن الندم قاموا بنحت تمثال له في ساحة كامبو دي فيوري

من النقط الرئيسية في نظريته هي علم الكون الفيزيائي حيث كان يعتقد برونو بأن الكون لا نهائي، اعتمد على الملايين من الكواكب والمجرات ووجد كواكب أخرى عليها حياة ذكية وبأن الأرض كوكب في الكون وليست مركز الكون .

فرانسيس بيكون 1561 – 1626 Francis Bacon

شهد القرن السابع عشر تغييرات هامة في طريقة تفكير الكثيرين جعلته بمثابة ثورة إلا أنها لم تكن بالغة الأثر وذلك راجع إلى الضغوط القوية المستحدثة التي أثرت على بناء الفكر وتلاحمه ، وقد جاءت الضغوط من عدة اتجاهات أهمها الأفكار العلمية التي فجرها جاليليو ونيوتن ، عصر النهضة ، عصر الإصلاح الديني الذي تحدى السلطات التقليدية ، وكذلك الحروب الدينية والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار مما كشف الأوروبيين على حضارات أجنبية جديدة .

هذه العوامل أثرت في طريقة التفكير ولم يكن أمام الفلسفة خيار سوى الاستجابة واستيعاب أكثر قدر من الأفكار والمعلومات والحقائق الجديدة. ولهذا الغرض ابتدأت بالشك، لأن التفكير العلمي الفعال يبدأ من الشك لا من الإيمان . ويُعتبر بيكون من أوائل الذين دعوا إلى تحرير الفكر والاصطباغ بالروح العلمية في العصور الحديثة في كل أوروبا

يقول بيكون: إن إفساح المجال أمام الشك له فائدتان، الأولى تكون كالدرع الواقي للفلسفة من الأخطاء والثانية تكون كحافز للاستزادة من المعرفة .

ولد فرانسيس بيكون في مدينة لندن في الثاني والعشرين من شهر يناير من عام 1561، التحق بجامعة كامبريدج ومن ثم رحل إلى فرنسا واشتغل مدة في السفارة الإنجليزية بباريس ثم ما لبث أن عاد إلى وطنه وشغل مستشارا للملكة إليزابيث .

يرى بيكون أن الفلسفة قد ركدت ريحها، واعتراها الخمود في حين أن الفنون الآلية كانت تنمو وتتكامل وتزداد قوة ونشاطا على مر الزمن .

أدرك بيكون أن انحطاط الفلسفة يرجع إلى عدة عوامل: خلفت النهضة الأوروبية روحا أدبية جعلت الناس يهتمون بالأساليب والكلمات ويهملون المعاني .

اختلاط الدين بالفلسفة، واعتماد الناس في أحكامهم على الأدلة النقلية وأخذهم بأقوال السالفين دون نظر في صحتها من عدمه .

لرجال الفلسفة أثر في انحطاط الفلسفة، إذ خرجوا بها عن موضوعها واعتمدوا فيها على تعصب الناس وتمسكهم بالعادات القديمة والعقائد الموروثة. عدم التثبت الثرثرة الكاذبة في دراسة الأمثلة والطفرة في الوصول إلى نتائج

وقد أدرك بيكون بأن العيب الأساسي في طريقة التفكير لدى فلاسفة اليونان والعصور الوسطى إذ ساد الاعتقاد بأن العقل النظري وحده كفيل بالوصول إلى العلم، ورأى أن الداء كله يكمن في طرق الاستنتاج القديم التي لا يمكن أن تؤدي إلى حقائق جديدة، فالنتيجة متضمنة في المقدمات .

فثار ضد تراث أفلاطون وأرسطو بأسره وظهر له بأن الفلسفة المدرسية شيء مليء بالثرثرة، غير واقعي وممل للغاية، كما أنها لم تؤد إلى نتائج، وليس هناك أمل في تقدم العلوم خطوة واحدة إلا باستخدام طريقة جديدة تؤدى إلى الكشف عن الجديد وتساعد على الابتكار لما فيه خير الإنسانية .

وقد حمل الفلسفة التقليدية وزر الجمود العلمي والقحط العقلي ويستغرب عجزها عن الإسهام الفاعل في رفاهية الإنسان وتقدمه وسعادته .

آمن بيكون إيمانا مطلقا بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر فجعل العلم أداة في يد الإنسان وقد اعتقد بيكون أنه قد وجد الطريقة الصحيحة في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء، ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة (النظرية العلمية) أو القانون العلمي من مفردات الوقائع استنادا إلى الملاحظة والتجربة .

يؤمن بيكون بأنه كانت للإنسان سيادة ، تعينه على فهم الطبيعة وبالتالي السيطرة عليها . على المخلوقات جميعا ثم أدى فساد العلم إلى فقدان هذه السيطرة ومن هنا كانت غايته مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم .

أراد بيكون أن يعلم الإنسان كيف ينظر إلى الطبيعة، فالأشياء تظهر لنا أولا في الضباب وما نسميه في أغلب الأحيان مبادئ هو مجرد مخططات عملية تحجب عنا حقيقة الأشياء وعمقها .

ورأى أنه يجب أن تكون للإنسان عقلية عملية جديدة، يكون سبيلها المنهج الاستقرائي الذي يكون الهدف منه ليس الحكمة أو القضايا النظرية بل الأعمال، والاستفادة من إدراك الحقائق والنظريات بالنهوض في حياة الإنسان وهذا ما عبر عنه بقوله: "المعرفة هي القوة .

ففلسفته محاولة لكشف القيم الجديدة التي تتضمن الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها، واستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة تتجلى فكرة بيكون في

مقولته بأن المعرفة ينبغى أن تثمر في أعمال وان العلم ينبغي أن يكون قابلا للتطبيق في الصناعة، وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبا مقدسا عليهم.التجديد الذي قدمه بيكون هو قدرته على أن يثمر أعمالا .

فالعلم في رأيه هو ذلك الذي يمكن أن يثمر أعمالا ويؤدي إلى تغيير حقيقي في حياة الناس وهذا يعني أن العلم الذي يُدرس في معاهد العلم الموجودة ليس علما، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة في نظرة الناس إلى العلم، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله .

وهكذا اتجهت دعوة بيكون إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطا وثيقا، بحيث يكون هذا العلم أساسا متينا تبنى عليه الفلسفة الجديدة بدلا من الأساس الواهي القديم وهو التجريدات اللفظية الخاوية وقد صنف بيكون العلوم وكان هدفه منها ترتيب العلوم القائمة وخاصة الدالة على العلوم التي ينبغي أن توجد في المستقبل وهو يرتبها بحسب قوانا الإدراكية ويحصرها في ثلاث .

كان بيكون يرى أن المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية التي تعمل على إثرائها بالملاحظات الدقيقة والتجارب العملية، ثم يأتي دور استخراج النتائج منها بحذر وعلى مهل ولا يكفي عدد قليل من الملاحظات لإصدار الأحكام، وكذلك عدم الاكتفاء بدراسة الأمثلة المتشابهة بل تجب دراسة الشواذ من الأمور الجوهرية في الوصول إلى قانون عام موثوق به يقول بيكون: إن الاستنباط الذي يقوم على استقراء أمثلة من طراز واحد لا يعتد به وإنما هو ضرب من التخمين، وما الذي يدلنا على استقصاء البحث وعموم القانون وقد تكون هناك أمثلة لا تشترك مع البقية في الخصائص، وهذه لا بد من دراستها؟ وقد دفع به هذا الموقف إلى نقد المدرسيين والقدماء لاكتفائهم بالتأمل النظري حول الطبيعة دون أن يعنوا بملاحظة ظواهرها .

ومن ثم فإن الفلسفة الحقة – في نظره- يجب أن تقوم على أساس من العلم وتستمد نتائجه القائمة على الملاحظة والتجربة .

فيجب على العلم الطبيعي إذن احترام الواقع الحسي إلى جانب الذهن في تخطيطه للطبيعة

وهذه هي أسس النظرية المنطقية الجديدة، التي استند إليها بيكون في دعوته إلى ضرورة إصلاح المنطق الصوري الأرسطي وتعديله والاستعاضة عنه بمنطق جديد يمهد السبيل أمام الإنسان لكي يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها، أي انه يريد استبدال منهج البرهان القياسي بمنهج الكشف الاستقرائي .

يرى بيكون أنه إذا أردنا الوصول إلى الهدف المنشود فلا بد من مراعاة شرطين أساسيين وهما : شرط ذاتي يتمثل في تطهير العقل من كل الأحكام السابقة والأوهام والأخطاء التي انحدرت إليه من الأجيال السالفة .

شرط موضوعي ويتمثل في رد العلوم إلى الخبرة والتجربة وهذا يتطلب معرفة المنهج القويم للفكر والبحث، وهو ليس إلا منهج الاستقراء .

وليس المنهج هدفا في حد ذاته بل وسيلة للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة، إذ أنه - كما يقول بيكون - بمثابة من يقوم بإشعال الشمعة أولا ثم بضوء هذه الشمعة ينكشف لنا الطريق الذي علينا أن نسلكه حتى النهاية .

غاليليو غاليلي 1564 – 1642 (*Galileo* Galilei)

عالم رياضي وفيزيائي وفلكي إيطالي، ولد قريباً من بيزا ، يعد رائداً للفيزياء الحديثة ولعلم الفلك .

انتسب عام 1581 إلى جامعة بيزا ليدرس الطب، إلا أن اهتماماته انصرفت إلى الرياضيات وترك الجامعة دون أن ينهي دراسته للطب عام 1585

شغل غاليليو منصب أستاذ للرياضيات بجامعة بيزا عام 1589

وهناك برهن تجريبياً على خطأ نظرية أرسطو التي تقول إن الأجسام الساقطة سقوطاً حراً تكتسب سرعة متناسبة مع ثقلها .

وقد أجرى تجربته الشهيرة التي أثبتت خطأ هذه النظرية من على قمة برج بيزا المائل .

في عام 1592 شغل غاليليو منصب أستاذ للرياضيات بجامعة بادوا ، ومكث كذلك حتى عام 1610

وهناك ابتكر آلة ميكانيكية لإجراء الحسابات تدعى القطاع ، وقدم تفسيراً لظاهرة المد والجزر اعتماداً على نظرية كوبرنيكوس في حركة الأرض حول الشمس، ونشر كتاباً أوضح فيه أن الآلات لا تَخلق الطاقة وإنما تحولها من شكل إلى آخر .

وفي عام 1602 استأنف غاليليو تحرياته لحركة الأجسام على المستويات المائلة، وشرع بدراسة حركة النواس، وإليه يُنسب ابتكار آلية دولاب الإفلات في الساعة وصنع أول ميزان للحرارة .

وما إن حل عام 1604حتى صاغ القانون الأساسي المتعلق بالسقوط الحر للأجسام، وهو القانون الذي تحقق منه تجريبياً بدقة عالية، واكتشف أن القذائف ترسم مساراً بشكل قطع مكافئ .

وفي نهاية العام 1604 بدا في السماء مُستَسْعر فائق ، ودخل على إثره غاليليو في جدل طويل مع الفلاسفة الذين تبنّوا أفكار أرسطو الذي يرفض مبدأ حدوث تغيرات في السماء، فقد بيّن رياضياً أن المستسعر الفائق المذكور كان نجماً نائياً جداً يقع في منطقة من الكون افترض فيها أرسطو عدم حدوث أي تغيير .

وعندما كان بصدد إعداد كتاب في الرياضيات عام 1609 بلغه أن هولندياً ابتكر مقراباً أو تلسكوباً، فعكف على بناء مقراب من صنعه بلغ تقريبه 20 مرة .

ـ عصر التنوير

التنوير اتجاه ثقافي ساد أوربة الغربية في القرن الثامن عشر بتأثير طبقة من المثقفين والمفكرين، عُرفوا باسم الفلاسفة ، وكانوا صحفيين وكتاباً ونقاداً ورواد صالونات أدبية أمثال فولتير، ديدرو، كوندورسيه، هولباخ، بيكاريه، ولكن هؤلاء المفكرين أخذوا عن الفلاسفة العقليين ديكارت واسبينوزا وليبتنز ولوك الذين طبعوا القرنين السابع عشر والثامن عشر بطابعهم الثقافي حتى أُطلق على هذه الفترة عصر العقل ، وكان التنوير نتاجه .

يُقرن عصر التنوير بالتاريخ الفكري ـ الاجتماعي لكل من إنكلترة وفرنسة وألمانية وإسبانية وإيطالية، الممتد بين تاريخ إعلان الملكية الدستورية في إنكلترة (1688) والثورة الفرنسية (1789)، مع اختلاف في تحديد المرحلة الزمنية لشيوعه في كل بلد .

تتوزع أفكار عصر التنوير على ثلاثة محاور: العقل والطبيعة والتقدم، وتكون في مجموعها الفلسفة الطبيعية والأخلاق الطبيعية، وأساسها العلم، وكان شعاره العلم للجميع .

وهذا العصر يشكل بداية مرحلة جديدة في تاريخ أوربة، لما تم فيه من تغيير جذري في الحياة الاجتماعية والمادية والسياسية والفكرية نتيجة انهيار أسس المجتمع الأوربي القديم وقيمه وظهور تحولات جديدة في الإنتاج والاقتصاد وفي الحقوق وشؤون الدولة وفي العلوم والفنون والعادات والأخلاق والدين .

مهدت لهذا العصر أحداث وتطورات، أهمها النهضة الأوربية والإصلاح الديني، وتقويض أسس الحكم الملكي ـ الإقطاعي، وما رافق ذلك من صعود البرجوازية، ومن حروب وفتن وتوسعات اقتصادية وتجارية واختراعات علمية ومذاهب فلسفية جديدة .

شهدت أوربة في القرن الثامن عشر نزاعات وحروباً كثيرة بين مختلف دول القارة، وداخل كل بلد، إضافة إلى مواجهات عسكرية مع الخارج كالحروب الأوربية ـ العثمانية والثورات التي غذتها النزعات القومية والدينية المتصارعة، وتلك التي جاءت نتيجة التوسع الاستعماري، خاصة في القارة الأمريكية الشمالية، وبعض مناطق آسيا وإفريقية ، وقد رافق هذا التوسع نقل الخصومات القائمة في أوربة إلى المستعمرات ، مما أدى في المنظور التاريخي السياسي إلى نشوء وعي مناهض كان أساساً لاستقلال أمريكة الشمالية ولمقاومة الهند وبلدان جنوب شرقي آسيا والوطن العربي للهيمنة الأوربية .

وقد أعد السبيل لهذه التطورات خاصة في إنكلترة، منشأ عصر التنوير، أمر مهم أصبح مثلاً تقتدي به القوى المؤثرة في البلدان الأوربية الأخرى، هو الأحداث التي جرت في إنكلترة بين العامين 1688-1689، وأدى نجاحها إلى قلب موازين القوى بين الأرستقراطية والبرجوازية، وقيام الملكية الدستورية، وإنجاز مكاسب سياسية مهمة، فقد نقلت السلطة من يد الملك إلى البرلمان واتسع حق الانتخاب وحرية الصحافة، ورُفعت الرقابة على الفكر، كما عم التسامح الأقليات الدينية ، وتحددت مكانة الجيش في السياسة، وضُبطت حقوق المُلكية المطلقة وواجباتها، وتم إلغاء قصر ملكية الأراضي على الإقطاعي لتصبح حرية ملكية الأرض للجميع .

شهدت أوربة بدءاً من الثورة الصناعية التي انطلقت من شمالي إنكلترة وجنوبي اسكتلندة، تغيرات مهمة بدلت أسس القاعدة الاقتصادية للمجتمعات الأوربية، وأحدثت هذه الثورة انهياراً في البنية الإقطاعية . الأرستقراطية، وأدت إلى نزاعات وثورات وإصلاحات جذرية .

ومن بين العوامل الرئيسية لهذه التحولات، كان الغزو الاستعماري الأوربي ونشاط التجارة الدولية والتراكم المالي، ورافق هذا كله صعود البرجوازية وتوطيد الرأسمالية والتمايز الطبقي .

في أعقاب إضعاف الحكم الاستبدادي والحد من سيطرة الكنيسة على جوانب الحياة الفكرية، تم للبرجوازية الأوربية أن ترسم صورتها للطبيعة والمجتمع والإنسان في صيغ فلسفية وأدبية وفنية جديدة، وهيأ لهذا التصور الجديد للعالم مذاهب فكرية وعلمية تمثلت في أعلام ورواد هذا العصر، مثل روجر بيكون وتوماس هوبس .

والفلسفة المادية والتجريبية ، وفلسفة القرن السابع عشر المتمثلة بديكارت واسبينوزا إلى جانب عمالقة في العلم مثل كيبلر وغاليلو ، وكذلك ممثلي العقلانية والليبرالية .

ويكمن وراء إيمان هذا العصر بأن " العلم سلطة " وليس غاية بذاته، وأنه وسيلة للتحكم في الطبيعة لا في إخضاعها قسراً بل الكشف عن قوانينها والعمل بموجب هذه القوانين، فهماً جديداً لوظيفة العلم والعلماء ومكانتهما، وتسخير المناهج العلمية الملائمة لبلوغ الهدف، والابتعاد عن أفكار الميتافيزيقة والدين .

قاد عصر التنوير في إنكلترة الفيلسوف جون لوك، مؤسس التجريبية في المعرفة التي صارت أساساً لدى معظم المستنيرين، فرفضوا الأفكار الفطرية وقالوا إن المعرفة تُكتسب

بسلسلة من العمليات الثابتة، تبدأ بالإحساس ثم الملاحظة والتجربة والاختبار لتنتهي إلى نشوء الأفكار في عقل الإنسان فيعلم ويعمل بها، مما أدى إلى رفض مفكري هذا القرن اللجوء إلى الحق الإلهي كقاعدة تبنى عليها علاقات تنظيم المجتمعات، فالحق هو حق طبيعي، والدولة لا تقوم إلا من أجل الحفاظ على الحقوق الطبيعية، أما أصل هذه الحقوق فهو في عقد يتم بين الشعب والحاكم ويأخذ شكلاً في الدولة تعلم الناس بالتجربة أنه الشكل الذي يتوافق مع حاجاتهم على أحسن وجه .

وقد تبع لوك في نظريته المادية التجريبية كل من دافيد هارتلي وجوزيف بريستلي وجون تولاند .

وتحتل فلسفة الأخلاق في التنوير الإنكليزي مكانة أساسية لتمحورها حول أسس الأخلاق والمعضلات الناجمة عن التطور في الحياة.

وتشمل الفلسفة الأخلاقية منظومة فكرية متكاملة حول الإنسان، فيها المعرفة والسياسة والفن والشعور والأخلاق بالمعنى الحصري والاقتصاد والدين .

وقد اتخذت الأخلاق أساسها من العقل والطبيعة الإنسانية فنبذت الميتافيزيقة.

وأشهر من مثل هذا الاتجاه برنارد دي مانديفيل (1670-1733) وكونت شافتسبري الثالث (1671-1713) ، ويرى ماندفيل في كتابه «أسطورة النحل» (1714) أن الدافع إلى التقدم والرقي ليس الفضيلة، بل هو المصلحة وحب التملك والكذب والخداع، أما شافتسبري فيوجه النقد اللاذع إلى الأخلاق المعتمدة على المادية، لأن الأخلاق من معطيات الفطرة في الإنسان وباتباعها تتحقق شخصيته ويقوم المجتمع الإنساني الصالح .

أما بركلي فقد رفض المنطلق المادي في المعرفة والأخلاق وخالف سابقيه، وردّ التجربة في كتابه «مبادئ المعرفة الإنسانية» (1710) إلى نطاق التجربة الداخلية، وشكك بوجود عالم خارجي موضوعي .

ومثّل التصور الكلاسيكي في إنكلترة دافيد هيوم ، فأعماله في الفلسفة والأخلاق والسياسة وأبحاثه في التاريخ والدين تنم على موقف لا أدري يترجح بين المذهب المادي والمذهب المثالي الذاتي ، وتكمن أهمية هيوم في أنه عاد بالفلسفة، أمام تقدم العلوم الأخرى والاهتمام المتزايد بالتاريخ والمجتمع، إلى مرتكز أساسي في مهماتها، ووصل إلى موقف مشكك بأسس المعرفة التجريبية، فأحدث تحولاً في تاريخ الفلسفة حين وجد أن موضوعها هو علم

الأسس والمبادئ منطلقاً من أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية وركيزة كل علم ومعرفة، وبهذا عزز هيوم العلاقة السببية بين التجربة والفكر .

ومع آدم سميث صاحب كتاب ثروة الأمم ، ودافيد ريكاردو وصلت المعرفة العلمية في حقل العلاقات الاقتصادية إلى أوجها كاشفة عن قوانين الحياة الاقتصادية ومقدِّمة أول أشكال التحليل العلمي لبنية المجتمع البرجوازي .

وهو عصر الفلاسفة أيضاً ، وقال عنه فولتير إنه فجر العقل، لأن النور والظلام يتصارعان فيه، ولأن الفكر والعلم ينشران البقع المضيئة على أرض الواقع دون أن تكون مسقطة عليه من عل ، وخلافاً للتنوير الإنكليزي، اتسم عمل المتنورين الفرنسيين بالاتساق الفكري والشمولية .

ففي المرحلة الأولى من التنوير، اتجه المفكرون والعلماء نحو نظرية لوك (بدلاً من عقلانية ديكارت)، وتجاوزوا كل ميتافيزيقة تقليدية، فأعلنوا الحرب على النظام السياسي القائم وعلى هيمنة الكنيسة الكاثوليكية على المجتمع والفكر .فبرز بيير بيل الذي أعلن الحرب على الميتافيزيقة وقال بمجتمع ملحد، في كتابه «القاموس التاريخي والنقدي» الذي نُشر في أمستردام عام 1697، وأقر حق الإنسان ونادى بالتسامح الديني والفكري والسياسي، وانضم إلى بيل برنار دي فونتنيل أحد رواد فلسفة التاريخ، وتبعه جان ميزلييه (1664-1729) .

وبرز فولتير الأديب والمفكر والمؤرخ لعصر التنوير، الذي دعا لقيام إصلاحات ترافق متطلبات التطور الاجتماعي البرجوازي. فشدد على دور البنية الاجتماعية في تكوين الوعي والمعرفة، ورأى أن التاريخ هو نتاج جميع الشعوب الذي تمثله إنجازاتها الثقافية والحضارية .

وأدخل مونتسيكيو الرؤية الفلسفية والعلمية الجديدة وطبقها على التاريخ وسير المؤسسات السياسية .

فأظهر في كتابه روح القوانين (1748) أن الشرائع الحقوقية ليست أساس المجتمع بل هناك عوامل طبيعية وديمغرافية واقتصادية وغيرها تقوم بتحديد العلاقات الضرورية الناجمة عن طبيعة الأشياء والمعبرة عن روح شعب ما .

وارتبطت باسم مونتسيكيو نظرية الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية التي عرفت لها رواجاً في التصور الليبرالي للدولة في الأزمنة اللاحقة، وفي ثلاثينات ذلك القرن بدأت حركة التنوير تخرج إلى العلانية بصيغتها الجماعية، حين أخذ المفكرون المهاجرون يعودون إلى فرنسة، وانتشرت فيها أعمالهم المطبوعة في الخارج .

أما في المرحلة الثانية للتنوير، ظهر تأثير لوك ونيوتن وتقدم العلوم الطبيعية على الفكر بصيغة منظومة فلسفية شبه متكاملة .

فقد دعا دولامتري في كتابه الإنسان الآلة (1747) إلى اتباع الحيوان- الآلة الديكارتي، وقال ديدرو بأزلية المادة وصاغ بدايات الفكر الجدلي في فهمه لأصل الأنواع والأدب وعلم الجمال، وغلبت مع دولباخ نظرية حركة المادة بقدرتها الذاتية وتفاعل مكوناتها والصعود من الأدنى إلى الأعلى. أما بوفون فحاول بناء فلسفة طبيعية مؤسسة على القول إن المادة أوجدت نفسها، وإنها ليست بحاجة إلى فاعل خارج عنها ليوجدها، وقد تحققت فيها صفة الحياة والحركة بفعل ظروف مناخية وعضوية .

وجهد كونדياك (1715-1780) في هذا الإطار أن يكون مادياً، فترجم نظرية لوك وطبقها وهاجم الفلسفات السابقة، وأكد أن النفس والأفكار والحواس هي نتاج التجربة والعادات، إلا أنه بقي يقول مع هذا كله إن الجسد لا يمكن أن يكون سوى فاعل عرضي في نظرية الإحساس والمعرفة .

ومع إلفسيوس (1715-1770) اتجهت المادية الفرنسية نحو فهم مادي للمجتمع والحياة فيه

وقد سعى هؤلاء المفكرون ومعهم عدد كبير من الأدباء والعلماء إلى توحيد جهودهم والعمل على تأليف الموسوعة الفرنسية، فعُرفوا باسم الموسوعيين، وقد ظهرت في 35 مجلداً بين عامي (1751-1772) بإشراف ديدرو. ومع الموسوعة توحدت النظرة إلى وظيفة العلم في المجتمع مع الخلافات في الآراء حول كل موضوع بحث فيها .

إن وحدة المعارف العلمية والأساليب التقنية والخبرات الإنتاجية التي تحققت في الموسوعة لم تعد تابعة لنظرية فلسفية، وقد رُفض فيها عد العلم غاية في ذاته، كونه قوة توضع في خدمة التنوير والإصلاح وتعطى وظيفة اجتماعية جديدة .

وظهر في هذه المرحلة أهم شخصية في عصر التنوير الفرنسي جان جاك روسو الذي أراد تحقيق التنوير بالقلب والعاطفة، والعودة إلى الطبيعة، طبيعة الإنسان السعيدة البريئة، والقضاء على مجتمع المراتب والطبقات الذي أفسدته أشكال الحكم والدين والمؤسسات المختلفة .

وربط تحقيق الحرية والمساواة بسيادة الشعب والديمقراطية المباشرة القائمة على عقد اجتماعي مؤسس على إرادة مواطنين أحرار متساوين وصالحين، ليست إرادة أكثرية بل جماعية .

وتلتصق المرحلة الثالثة للتنوير بالثورة الفرنسية، فقد أخفقت محاولات الإصلاح الاقتصادي والسياسي، واشتد تأثير حروب الاستقلال في أمريكة الشمالية وتوطيد الجمهورية هناك، ورافق ذلك انتشار الأفكار التنويرية وصقلها بصيغ أكثر جذرية، فتسبب ذلك في نقلة نوعية كانت إحدى دعائم الثورة، ويظهر هذا التأثير في أعمال كل من جان بول مارا وجان بيير بريسو ، وأنطوان دي كوندورسيه .

ارتكز عمل دعاة الاتجاه المستنير على عداء للتعاليم المدرسية (سكولاستيكية) والأرسطية منادين بفلسفة جديدة تعتمد على التجربة وعلى آراء غاليلو ونيوتن وديكارت وبيير غاسندي ، كما يظهر ذلك في أول كتاب فلسفي كُتب باللغة الإسبانية بعنوان حوارات فلسفية للدفاع عن المذهب الذري ومؤلفات أخرى في العلوم الطبيعية والفلسفية أهمها «انحطاط الصور الأرسطية لدييغو ماتيو زاباتا والفلسفة العقلانية والطبيعية والميتافيزيقة والأخلاق لخوان باتيستا بيرني ، وفلسفة الشك لمارتين مارتينيز .

واتجه المتنورون الإسبان نحو التاريخ والأدب الإسبانيين بتأثير من نظرة بعض الكتاب الفرنسيين الفوقية إلى هذين المجالين.

فالكتابة حول تاريخ إسبانية وحضارتها كانت في أولويات اهتمام المؤسسات العلمية، خاصة بعد أن أُنشئت عام 1714 أكاديمية اللغة الملكية وتبعتها عام 1838 أكاديمية التاريخ الملكية، واتجهت الأبحاث في كل منها نحو إيجاد وعي وطني فخور بالذات والحضارة الخاصة.

ألف غريغوريو مايان إيسيسكار في اللغة، وتوماس أنطونيو سانشيز في تاريخ الأدب .وإنريكه فلوريس في تاريخ الكنيسة .

كما ذهب آخرون إلى البحث في الحياة الاجتماعية من أمثال البندكتي بينيتو خيرونيمو فيخو إي مونتينيغرو في أشهر كتبه «المسرح العالمي النقدي المتأثر فيه بفونتينيل وبيل، والذي يكشف فيه سوء العادات والتقاليد وتحجر فكر الطبقات في المجتمع الإسباني. ويشارك فيخو في ذلك بندكتي آخر هو مارتين سارمينتو (1695-1772) الذي وضع الأسس النقدية لتاريخ الأدب الإسباني، ويذهب هؤلاء وراء الكشف عن أسباب الانحطاط والتقهقر وعلاقته بالتاريخ السابق، لكنهم يحجمون عن المطالبة بانقلاب جذري للأوضاع، بحجة أن التجديد كاف للنهوض بإسبانية والعودة بها إلى الازدهار والرقي .

ومع المركنتيلية شاعت في إسبانية الأدبيات الاقتصادية التابعة لآراء الفيزيوقراطيين الفرنسيين، ولاسيما تلك التي تناولت الإصلاح الزراعي والتجارة البرية والبحرية، وقد اشتُهر في هذه الدراسات فرانثيسكو كاباروس (1752-1810) وعمل المتنورون من جميع الاتجاهات على تثقيف العامة من الناس في العلوم الطبيعية والرياضيات ونشرها باللغة الإسبانية .

ومع طرد الرهبانية اليسوعية من إسبانية عام 1767 على يد السياسي أراندا صديق ديدرو، قامت محاولات جادة لتقليص سلطة محاكم التفتيش والحد من نفوذها في الحياة الفكرية والاجتماعية، خاصة بعدما أراد الملك كارلوس الثالث إنشاء كنيسة وطنية مستقلة، وأُسست في هذه الحقبة الجمعيات الاقتصادية لأصدقاء الوطن، وانتشرت في طول البلاد وعرضها، وتمركزت فيها القوى المستنيرة تنشر روح التنوير في التربية والأخلاق، فكسبت أعداداً كبيرة من الفلاحين والمتسولين وبعض فئات النبلاء غير المنتجين .

اتسم الفكر الألماني في القرن الثامن عشر بخلوه من التناقض، كان يترجح بين فلسفة مسيحية ومسيحية فلسفية، وتغلب عليه نزعة تأملية حافظت على المنطق والميتافيزيقة إطاراً لها. ثم إن معظم المفكرين الألمان كانوا من أساتذة الجامعات أو قساوسة الكنيسة أو الموظفين، وهذا ما يشرح جانباً من الطابع المحافظ للفكر الألماني في عصر التنوير، وبعد النبلاء والبرجوازية عن مجال الفكر . وساد في منتصف القرن الثامن عشر المذهب العقلاني في الفلسفة، وانتشر الفكر التنويري، وتحركت بعض القوى الاجتماعية لمحاربة الإقطاع والدغمائية الكنسية. ولاشك في أن ليبنتز وكريستيان توماسيوس (1655-1728) هما أهم المعدين لهذا التغيير .

ومع الانشقاق داخل الكنيسة البروتستنتية بين «الأتقياء» واللوثرية الأرثوذكسية المتحالفة مع الملكية والإقطاع هبت ريح الإصلاح والتجديد في مختلف جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية .

انطلقت حركة «الأتقياء» من جامعة هالّة وانتشرت في شمالي ألمانية وارتفع صوتها مع غوتفريد أرنولد (1666-1717) متهمة الكنيسة بالعداء لحرية الفكر والإنسان، إلا أن التأثير الأكبر كان لفلسفة توماسيوس وذلك لتناولها الموضوعات الإنسانية ، كالمطالبة بالتسامح الديني وحرية الرأي ومقاومة التحيز المسبق والسلطة وإلغاء التعذيب ووقف مطاردة السحرة .

واتجه توماسيوس نحو إرضاء الفكر الشعبي بنزعة عملية تكثر فيها الإرشادات التربوية والنفسية والسلوكية، وانضم إلى الأتقياء ، منكراً قدرة العقل ومنادياً بصوفية روحانية، لكنه عاد فارتد عنهم كما يُفهم من كتابه القانون الطبيعي (1705)، وأعلن أن الحقوق والأخلاق مستقلة عن علوم الدين، وأن النور الطبيعي هو أساس كل معرفة وإدراك .

وأسهمت فلسفة كريستيان فولف (1679-1754) في تكوين التنوير الألماني، ففلسفته العقلانية المبنية على فلسفة ليبنتيز تفصل الأخلاق عن اللاهوت، وتوفق بين اللاهوت العقلاني واللاهوت الموحى به، وتنشد فلسفة على غرار الرياضيات، رافضة المبادئ الأرسطية والأتقياء السطحية .

ويتخذ فولف من التجربة والإحساس أساساً للمعرفة، ولهذا طُرد من جامعة هالة فلجأ إلى جامعة ماربورغ، لكن فريدريك الثاني أعاده إلى هالة، ووالى الفيلسوف في فلسفته الدولة الملكية المطلقة المستنيرة .

وانتشرت الفولفية في معظم جامعات ألمانية، ودخلت مع أتباعها إلى صفوف أكاديمية العلوم الملكية في برلين، وكان لمؤسسها الفضل في إثبات المصطلحات الفلسفية باللغة الألمانية، ومقاومة المادية والسكولاستيكية على حد سواء .

وفي منتصف القرن الثامن عشر تفرع أتباع فولف إلى ثلاثة تيارات: أَدخل التيار الأول، بزعامة هرمان سامويل ريماروس الأستاذ في هامبورغ، آراء المفكرين الإنكليز والفرنسيين وتعاليمهم إلى ألمانية، وتمسك التيار الثاني بالدين الطبيعي والعقلاني مع المحافظة على الإيمان، مقرراً أن ما يخالف العقل في الدين هو من وضع رجال الدين والمغرضين .

واشتهر في هذا التيار أوغست فريدريخ وليم ساك ، أما التيار الثالث فبقي متمسكاً بتعاليم الكنيسة اللوثرية مع الدفاع عن حرية الإنسان، وقد اشتهر منهم ياكوب باومغارتن ويوهان دافيد ميخائيليس .

كما ظهر في ألمانية في عصر التنوير فلسفة شعبية في الصالونات ومنتديات الجمعيات العلمية والدينية، رفضت المنظومات الشاملة والمدرسية واللغة المعقدة، وعملت على نشر الفكر في الأوساط الشعبية وتربية حس شعبي يتذوق الأدب والجمال، وغلبت على الفكر بالتدريج تأثيرات البرجوازية الناشئة بعيداً عن تأثير العلوم الطبيعية، وتتمحور حول الإنسان وسعادته، وقد شاع من وراء ذلك الاهتمام بإنسانية الإنسان وتهذيب أخلاقه وخلجاته النفسية وتربيته .

وتبنى هذه الفلسفة رجال المهن الحرة وموظفون ما لبثوا أن غلب عليهم طابع التطور اللاحق، ومن بينهم رجال الأعمال موسيس مندلسون ، وفريدريخ نيكولاي الناشر والصحفي ، وغوتهولد لسينغ أكبر مسرحي في هذه الحقبة ، وفريدريخ غوتليب كلوبشتوك الشاعر والناقد، وحاول هؤلاء مع كثيرين غيرهم التوحيد بين الفكر الفلسفي الجامعي والفكر الشعبي، والعمل على رفع هذا الأخير بوساطة النوع الأدبي والروح الجمالي إلى مستوى التوافق مع الأفكار الفلسفية والدينية والأخلاقية . وفي عام 1770 بدأت مرحلة «العاصفة والاندفاع» وهي الحركة الأدبية التي أحدثت قطيعة في التنوير الألماني، وذلك بدعوتها إلى تحالف المثقفين البرجوازيين والفلاحين والعامة .

وقد عبرت عن هذا الاتجاه أعمال أدبية شهيرة لغوته ولينز[وشيلر، وهذا الأخير هو الذي طرح كلمة الجمهورية الألمانية في تاريخ ألمانية، فصارت موضوع جدال ونقاش عمّ مختلف الأوساط، إلا أن الأعمال الفكرية والأدبية في هذه الحقبة كانت سابقة للوضع المادي والاجتماعي فلم تأت بأكثر من حماس إيديولوجي. ومع الأثر الواضح الذي كان للمتنورين الفرنسيين والإنكليز على الفكر الفلسفي والسياسي والتاريخي في ألمانية لم يبق عصر التنوير فيها إلا بعض البصمات على الأدب والتربية، فمع المثالية الألمانية اتجه الفكر في منحى مغاير لما أدى إليه التنوير في بلاد أخرى .

إن معظم موضوعات عصر التنوير حاضرة في الفكر والعلم في إيطالية منذ عصر النهضة، وأول هذه الموضوعات علاقة الإنسان بالطبيعة والدور الذي لها في حياته وفكره، فقد

وضعت العلوم والفلسفة والفن الإنسان (العالم الصغير) القادر على تحقيق حريته في مركز اهتماماتها، وكان من ثم على الفكر والعلم أن يكشفا عن طرق إخضاع الطبيعة (العالم الكبير) للإنسان، وكان في هذا المنطلق شؤون عدة واجهت منها النهضة ومن بعدها التنوير في إيطالية، سيادة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وتصورات أخلاقية وجمالية وميتافيزيقية.

وقد ذهب ضحية الصراع رجال كبار في الفكر والعلم في تاريخ الإنسانية، في حين تمكن آخرون من الحفاظ على قناعاتهم ومقاومة السلطات القائمة .

وقد غذت إيطالية البلدان الأوربية الأخرى بكثير من الأفكار والاختراعات، وفُتِحَت أمام تنويرها آفاق واسعة .

فقد عرف علم القانون في القرن الثامن عشر ازدهاراً يمكن تلمس آثاره في مدرسة ميلانو الحقوقية مع تشيزاره بكّاريا، الذي دافع عن المفهوم القانوني للجريمة والعقاب، وقال إن العقوبة لا يمكن أن تكون سوى وسيلة إعادة توازن اختل في خرق عقد ينظم الحياة في المجتمع، أما الحكم بالإعدام فلا يعتبره بكاريا وسيلة لإعادة التوازن الاجتماعي، لذا يجب إلغاؤه في كل بلد متمدّن .

وأسهمت الفلسفة الإيطالية في فهم المعضلات الفكرية والعلمية التي تداولتها أوساط الفلاسفة والعلماء في أوربة القرن الثامن عشر وفي حلها، وذلك على يد ثلاثة مفكرين هم لودوفيكو أنطونيو موراتوري وجامباتيستا فيكو ، وبيترو جانّونه ، وكان اهتمامهم المشترك البعد عن النظريات والالتفات إلى المجتمع والحياة كموضوع للمعرفة والعلم، فوجدوا أن التاريخ هو ميدان البحث الحقيقي للمفكر، فجعل موراتوري الحس السليم ومنهج المعرفة الحسية حكماً على الفكر التاريخي، وذلك في كتابه خطرات حول الحس السليم في العلوم والفنون ، فابتعد عن العقائد وكل ما يمت إلى الدين والتعصب بصلة، وطالب بأن تكون العقلانية أساساً للعلاقات بين الناس، في حين هاجم جانونه تجاوزات الكنيسة ودافع عن حقوق الدولة. أما فيكو، أشهر مفكري عصر التنوير في إيطالية، فقد ناصر رأي غاليلو وهوبس في أن الإنسان لا يعرف سوى ما أنتجه هو بنفسه .

ووجد فيكو أن ما يصنعه الإنسان هو في الحقيقة التاريخ، فعلم التاريخ هو وحده العلم الحقيقي لا علم الطبيعة ولا الميتافيزيقة .

وعنده أن تاريخ الإنسانية يقسم إلى ثلاثة أدوار: دور إلهي وشعري وبربري ساد فيه الورع والقانون الديني والسلطة الثيوقراطية، ويليه دور البطولة الذي تهيمن فيه القوة والشرف وتحكمه سلطة أرستقراطية، ودور بشري يهتدي بالعقل المتطور، ويتمسك بفكرة الواجب، وترعى شؤونه سلطة ديمقراطية دستورية. وبتأثير من هيمنة الكنيسة لم يكن لهؤلاء المفكرين ولا لأمثالهم حظ في صنع حركة تنويرية واسعة في المدن والمقاطعات والدويلات الإيطالية، بل بقيت هذه الحركة على هامش الحياة الفكرية والاجتماعية .

نقل عصر التنوير العلوم الطبيعية وعلم الإنسان والمجتمع إلى مقدمة اهتمام المفكر والسياسي، وجرّد الفكر من أسر الدين والميتافيزيقة، وظهرت أول مرة بوضوح في الإنتاج الفكري التناقضات الناجمة عن التطور المادي الاقتصادي . العلمي، تناقض بين المعرفة والإيمان نشأ معه العلم الجديد أداة لإخضاع الطبيعة وتحول في ممارسة الإنسان لحياته، تناقض بين الحق الطبيعي والمؤسسات المستتبة والمقدسة التي عمل عصر التنوير على دك أسسها، وتناقض من نوع جديد بين المصلحة الفردية والجماعية في إقامة نظام اجتماعي.

وأضحى هذا التناقض محور الفكر الاجتماعي والتاريخي الذي طالب بحق الإنسان على نظام عادل يشبع حاجاته ويوفر له فرص ممارسة حريته وتحقيق الذات، كما تجاوز عصر التنوير هنا وهناك النظرة الفردية فأحله في قلب مجتمعه وتاريخه، وانتشر مع المنظومات الفكرية والعلمية الجديدة تصور عن المجتمع والدولة جعل منهما ظاهرة تاريخية خاضعة أيضاً لقوانين التطور والتغيير .

ومع انتشار التأثير الأوربي في الوطن العربي عن طريق التجارة والحروب ثم الاستعمار وعن طريق الطباعة والاحتكاك والترجمة، كان لعصر التنوير تأثير على مفكري عصر النهضة العربيةما تزال آثاره ظاهرة في الأعمال الفكرية والأدبية والعلمية لا بل وفي أشكال تفتق التحولات الاجتماعية وتصور كثير من المفكرين والقائمين على شؤون الثقافة والحياة الاجتماعية والسياسية حتى اليوم .

الفلسفة الحديثة

تنتمي الفلسفة الحديثة إلى حقبة تاريخية عرفت بالعصر الحديث ، شاعت فيه ثقافة عقلانية - ليبرالية، متحررة إلى حد ما من الثقافة الدينية التي سيطرت على مقاليد الحياة في

العصور الوسطى، وأخذ جو من الديمقراطيات ينمو باطّراد، نابع من تزايد سلطة الدول على حساب سلطة الكنيسة .

وقد اتسمت هذه الفلسفة بخصائص تختلف في جوانب عدة عما سبقتها من فلسفات، من أهمها: التحرر من السلطة، وانتقاد الفكر، والعناية البالغة بالعلم، فقد استقلت الذهنية الفلسفية عن أي سلطة إلا سلطة العقل ذاته، فانفصلت الفلسفة عن اللاهوت وانقضى عصر الفلسفة المدرسية، وبدت حقائق العقل متمايزة عن حقائق الدين .

وشرع الفيلسوف الحديث ينقد الأساليب العرفية التي استخدمها أسلافه، فصارت طريقة الفلسفة طريقة نقدية يتناول أصحابها طبيعة الفكر ووسائله وينقبون عن حقيقة العلم والمعرفة بالكشف من عناصر تلك المعرفة ورسم حدود العلم، وتعيين شروطه وإمكاناته، فدار كثير من الجدل في المباحث الإبستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها والوقوف على حقيقة العلاقة بين الذات العارفة والموضوع، وامتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة ونتائجها على المستوى الأنطولوجي (الوجودي) وحتى الأخلاقي .

ولئن تبلورت الفلسفة الحديثة أنساقاً فكرية شاملة أقامها أصحاب الاتجاه العقلي على العقل، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي على التجربة، ابتداءً من القرن السابع عشر، إلا أن النظرة الحديثة كانت قد بدأت منذ عصر النهضة، فقد ساعد الجو الفكر المتحرر نسبياً، خاصة في إيطاليا، على دعم التمرد على العصر الوسيط واحتضار مدارسه الفكرية والتحرر من سلطة الكنيسة، فاستردت الفلسفة استقلالها، وقام مفكرون أحرار في فرنسا مثل رابليه ومونتيني ، وظهر في إيطاليا علماء متحمسون يدعون إلى العودة إلى الواقع ومعاينة ظواهره، ونقاد يُحرّضون ضد المعتقدات والقيم السائدة وفي مقدمتهم ميكافيللي الذي أسّس بدعواته الحريات السياسية والعقلية، وطروحاته الجديدة عن السلطة ، لتصور جديد عن العالم والإنسان ، إضافة إلى انتقادات إراسموس حول الانحرافات الكنسية وشرور رجال الدين، ونبذه لكل لاهوت أسست له الفلسفة المدرسية : الفلسفة في العصر الوسيط .

بيد أن التأثير الحاسم في الفكر الحديث كان نهضة العالم العارمة التي شهدها القرن السابع عشر، ففيزياء نيوتن ونظريات كوبرنيكوس وغاليليه الفلكية، أحدثت تغيراً جذرياً في التصور السائد عن الأهمية الكونية للإنسان التي خصها به اللاهوت المسيحي، ورفض ما

يدعى بالفرضية المتصلة بالعالم في التفسيرات العلمية الحديثة ، وتقليص دور التدخل الإلهي وجزئيات العالم، فما إن يخلق الله العالم - بحسب نيوتن - حتى تسير أشياؤه بذاتها تبعاً لقانون الجاذبية دون تدخل إلهي مستمر في كل حركة ، إضافة إلى أن انتصارات العلم أحيت الكبرياء الإنساني والرضا بالذات، بعد أن كان مستحوذاً عليه مفهوم الإثم والشقاء الأزلي .

احتضنت الفلسفة الحديثة هذه الروح الجديدة، وركّز فلاسفتها اهتمامهم حول مشكلة المعرفة، فالنظر العقلي الذي تحرر من السلطة الدينية سرعان ما تحول باهتمامه حول الذات بوصفها مصدر كل معرفة .

فجاء فلاسفة مثل بيكون وديكارت، ووضعا حقائق الدين خارج إطار التفكير النظري - العقلي، وعملا على تأسيس الفلسفة الحديثة على العقل وحده، فحاول كل منهما الاهتداء إلى أداة عقلية جديدة في البحث، فدعا بيكون إلى أورغانون جديد منطقه الاستقراء، سلّط فيه الضوء على عقم المنطق الصوري الأرسطي المتمثل بالقياس، واستبدل بفلسفة أرسطو فلسفة أخرى استقرائية، تقوم على المنهج التجريبي الذي يقوم على الملاحظة والاختبار، تغدو الأداة الصحيحة لتقدم المعرفة بالطبيعة، ولذا فهو يطالب بضرورة التخلي عن الميتافيزيقا بدعوى أن الفلسفة الحقة هي التي تسعى إلى إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة .

أما ديكارت فقد بقيت الفلسفة عنده علماً بالمبادئ الأولى غايتها تحصيل علم بموضوعاتٍ شتى، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أسمى يمكن أن تستنبط منه بالعقل وحده كل حقيقة من حقائق المعرفة، فرسم صورة للفلسفة العقلية الحديثة أناط فيها بالعقل الوظائف النظرية المتعمقة بالمعرفة والأهداف العملية الرامية إلى توفير أسباب السعادة للإنسان .

فتغيرت النظرة إلى العقل على يده، فبعد أن كان العقل يدرك الوجود، غدا مكتفياً بذاته لا يخضع إلا لسلطانه، فهو الحكم الفصل والقانون الأوحد لا يؤمن بشيء أنه حق ما لم يعقله ويدرك ببداهة الفكر أنه كذلك .

والعقل يتصور الأشياء على مثال أفكاره فينتقل من الفكر إلى الوجود، وبه وحده تقوم مبادئ المعرفة الصحيحة، فأثبت ديكارت بفكره وجود الأنا ، وانطلق منها نحو إثبات حقائق

وجود الله والعالم الخارجي، فأعلى من شأن الأنا أفكر وركّز على تجربة العقل الفردية دون سواها، وجعل من اكتشاف الفكر لقيمته الذاتية الأصل في كل بحث فلسفي، فاحتفظت الفلسفة الحديثة على يديه بطابع فردي - ذاتي وادّعت لنفسها معرفة الحقائق المحسوس منها وما وراء المحسوس .

وبمقابل التشديد على العقل وسلطانه في المعرفة تابع فلاسفة التجربة الإنكليز في القرن الثامن عشر ما أرساه بيكون من نظرة جديدة للفلسفة ومهامها ، من استبعاد للميتافيزيقا والتركيز على الإبستيمولوجيا ، إلا أنهم حاولوا فصل الفلسفة عن سائر العلوم وإقامة بنيان فلسفي قائم بذاته ، ركزّوا فيه على تحليل العقل البشري ، وتفسير طرقه في كسب المعرفة، وذلك بإدخال المنهج التجريبي الاستقرائي عليه، فانصرف الفلاسفة عن دراسة أصل الأشياء إلى دراسة أصل الأفكار، فأصبحت الفلسفة علماً يدرس الأفكار ونشأتها وطريقة تكوينها وكيفية ترابطها، جون لوك يُرجع نشوء الأفكار إلى التجربة وحدها، المعين الوحيد لتكوّن المعاني والصور الذهنية، ويجعل من العقل مجرد متلقٍ سلبي لتلك المعاني، فليس منه شيء سابق على التجربة وإنما صفحة بيضاء تخط عليه التجربة ما تشاء من سطور

وفسر هيوم الأعمال العقلية للفكر وترابط الأفكار بتداعي المعاني تداعياً آلياً ميكانيكياً، ولم تعد الحقيقة مطابقة الفكر للواقع بقدر ما أصبحت إدراك اتفاق الفكر مع ذاته ، فغدا الفكر عند التجريبيين أسير يقينه الذاتي ، ولم يتعداه إلى يقين موضوعي في وجود عالم مستقل، وكانت النتيجة القول باللاأدرية في معرفة العالم، فجون لوك يقول: إننا لا نعرف سوى أفكارنا ولا نعرف أبداً الواقع الخارجي ، وبركلي قَصر الوجود الحقيقي على الوجود المدرِك وحسب، وشكك هيوم في إمكانية أن تقود المعارف إلى إثبات وجود خارجي مستقل، فعززت التجريبية النزعة الذاتية الفردية، وأصبحت الفلسفة على يد مفكريها أكثر شكية وأقل يقينية، مما دفع كانت إلى تصحيح مسار الفلسفة الحديثة، كما عرفها العقليون والتجريبيون معاً، فحمل بفلسفته النقدية على الميتافيزيقا التقليدية عند ديكارت وأتباعه، ورفض المذهب التجريبي الإنكليزي، وعدّ أن المحاولات التي تبذل من أجل استخدام العقل استخداماً نظرياً في دائرة الميتافيزيقا إن هي إلا محاولات عقيمة، فذهب إلى أن العلم بحقائق الأشياء متعذر عن طريق الأفكار والمعاني بما هي كذلك، وأن المعرفة هي اجتماع أمرين اثنين: التجربة والإدراك الحسي (مادة المعرفة) والعقل التصوري بمبادئه

وصوره السابقة على التجربة واللازمة لقيامها . ومهمة الفكر الكشف عن الأسس العقلية الأولية في النظر والعمل، فكانت فلسفة كانَت النقدية نزعة عقلانية جديدة، اتخذت من نقد العقل نقطة انطلاق من أجل إبقاء الفكر داخل حدوده المشروعة، وفحص إمكاناته وتبيان شروط قيام المعرفة العلمية الحقة من خلال طرحه لمشكلة إمكانية المعرفة فكان النقد الكانتي فاتحة لعهد فلسفي جديد، لم تثره الفلسفة السابقة عليه، اضطلعت فيه الفلسفة بمهمة إعادة بناء العقلعبر الفحص النقدي . الذاتي لقدرات العقل المعرفية وطبيعة المبادئ التي يستند إليها في هذه المعرفة .

والنظرة الحديثة لم تقتصر على العلم والفلسفة ، بل طال التجديد الدين والسياسة والاجتماع، ففي الدين ظهرت فلسفات ملحدة لاقت رواجاً لها في فلسفات القرن التاسع عشر، وفلسفات لا تقول بنفس خالدة أو بإله شخصي مفارق للطبيعة، بل إن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته - فيما يراه اسبينوزا مثلاً - يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة وقوانينها التي هي عين قوانين الله ، وهذا النظام عنده أوضح بيان لقدرة الله مما يتم بمعرفة المعجزات ، ورفض كل ما من شأنه أن يناقض النظام السرمدي والضروري للطبيعة، حتى وإن تعارض مع المفاهيم والمعتقدات الدينية، وليس الخلود عنده بقاء النفس بعد فناء الجسم ، فالنفس فكرة الجسم ، لا توجد إلا بوجوده ، وأزلية النفس تكون بالمعرفة الذاتية العقلية للحقائق الأبدية .

وإذا كانت المعرفة بالعقل عند اسبينوزا أعلى شأناً من المعرفة بالوحي، فإن الدين الحق هو الدين الذي يوجد في العقل والنفس .

وفي السياسة ظهرت دعوات ليبرالية - حرة تدعو إلى تقليص سلطة الملوك المطلقة، ورفض الموقف اللاهوتي الداعم لها (كما ورد في نظريات الحق الإلهي)، فانتقد لوك مبدأ الوراثة في الحكم ، وفسّر أصل الحكومات بعوامل طبيعية – تاريخية ، ودعا إلى فصل السلطات المدنية عن الدين ، مما يكفل للأفراد حقوقهم بعيداً عن انتماءاتهم الدينية ويحميهم من جور الملوك وتعسفهم ، وذهب بعضهم في مسألة الفصل إلى تغليب السلطات الزمنية ، فاسبينوزا يريد للدولة السلطة الزمنية أن تشرف على كل شيء على أن تكون مصالحها دائماً هي العليا، فكانت تلك الدعوات والنظرات قاعدة أساسية لتحرير الإنسان الحديث، تقوم على العقل وحده .

_ رواد الفلسفة الحديثة

رينيه ديكارت (1596 – 1650) Descartes Ren

فيلسوف وعالم رياضي فرنسي ولد بمقاطعة تورين ، ودرس بكلية لافليش اليسوعية، وكانت من أشهر مدارس أوربا .

درس العلوم والفلسفة والمنطق والأخلاق، ونال إجازة الحقوق من بواتيني عام 1616، وتطوع للخدمة في الجيش الهولندي عام 1618، وفيه التقى شخصية كان لها أثرها في حياته الفكرية، فقد تعرّف العالم الرياضي إسحق بكمان الذي صرفه إلى الرياضيات والطبيعة، بعد أن ملّ دراسة الفلسفة .

وقد أعجب بدقة الرياضيات وإحكام براهينها، وتمنى لو يتوصل إلى معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، فانصرف لدراسة القوى المحركة وقوانين الميكانيك، واهتم إلى جانب ذلك بالموسيقى والمبارزة .

خلّف ديكارت وراءه إرثاً فكرياً وفلسفيا ثرياً تضمنته مجموعة من الرسائل والأبحاث والمؤلفات، أهمها: مقال في المنهج ، وتأملات في الفلسفة الأولى ، ومبادئ في الفلسفة ، (1649) وانفعالات النفس

نظر ديكارت للفلسفة على أنها غاية الحكمة البشرية، وهي نظر وعمل.النظر فيها يوفر للعمل مبادئه، فلا تقتصر على مجرد الفطنة واليقظة في الأمور والأعمال، بل هي معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته لهداية سلوكه، وتدبير شؤون حياته، وصيانة صحته، واستكشاف العلوم والفنون .

ولتحقيق الخير، لهذا شبه الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء (العلم الطبيعي)، وأغصانها محملة بالعلوم الأخرى جميعها .

ولكنه أرجعها على اختلافها إلى أمهات ثلاث كبرى هي الطب، والميكانيك، والأخلاق . والأخلاق أكملها، تصون للنفس توازنها وانسجامها ومسرتها، وتفرض معرفة تامة بسائر العلوم، وتمثل ذروة الحكمة وآخر درجاتها .

وقد اهتم ديكارت بالرياضيات، لما في براهينها وحججها من اليقين والبداهة والوضوح، فلم يقف عند حدود البحث في مسائلها وموضوعاتها جبراً كان ذلك أم هندسة أو الهندسة التحليلية التي يرجع إليه الفضل في ظهور مبحثها (وخاصة الإحداثيات الديكارتية)، بل كان

يرى أن العلم الطبيعي في صميمه هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضياً، وأن الرياضيات تقدم نموذجاً للمعرفة اليقينية ومنهج تحصيلها، وآل على نفسه أن يستكشف قوام هذا اليقين، وأن يختبر كل المعتقدات بمعياره، وعبّر عن هذا المعيار بقواعد أربع، تقوم على مبدأي العقل: الحدس والاستنتاج .

الأولى : هي البداهة والوضوح أن لا أقبل شيئاً على الإطلاق على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك .

وألا أدخل في أحكامي إلا ما يمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال

والثانية: هي التقسيم : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي لوضعه موضع الشك سأبحثها إلى أكبر عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه

والثالثة : هي التنظيم: أن أسير بأفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج في الصعود حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً

وأخيراً: الإحصاء: أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً

وقد غلب على هذا المنهج سمتان أساسيتان، الأولى أنه منهج تحليلي، والثانية أنه منهج شكّي يسعى لليقين. مؤكداً في البدء أن الشك عنده ليس مقصوداً لذاته - كشك الريبيين - إنما هو وسيلة للوصول إلى اليقين

وتعليق للحكم بغية الوصول إلى حكم صحيح.إنه هدم مؤقت من أجل البناء

وهذا نفسه هو المنهج الرياضي، فهو يختبر من القضايا ما يعرف أنه صادق، فإذا جاءت النتيجة موافقة لما يعرف كان المنهج صحيحاً

وهو يبدأ شكّه بتعليق إيمانه بكل شيء يمكن أن يجد فيه مبرراً للشك، بما فيه جسمه هو نفسه، والله، والماضي، وقضايا الرياضيات البسيطة

ويشك في حواسه وعقله، ويتذكر الأحكام الخاطئة التي أسسها على أوهام الحس وأغاليط الأحلام، ويفترض أن هناك روحاً خبيثاً تخدعه بقدرة ومهارة، حتى ليخطئ في أبسط الأمور وهو قد يستطيع أن يشك في كل شيء ما عدا شكه هو نفسه، والشك تفكير، والتفكير وجود، ومن ثم أنا أفكر إذن أنا موجود، (الكوجيتو الديكارتي)

وهذه حقيقة مؤكدة تضم الوجود والفكر معاً، ولا سبيل للروح الخبيثة أن تخدعه عنها، وهو يتخذها مبدأ أولاً للفلسفة ومعياراً لكل حقيقة

وإذ يثبت ديكارت حقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود يتجه للبرهان على وجود الله . وله في إثبات ذلك براهين ثلاثة كبرى تبتعد جميعها عن البراهين التقليدية القائمة على فكرة الحدوث أو العلل الغائية، وتعتمد بمجملها على تأملات متعلقة بفكرة الكمال المطلق .

ويقوم الأول على التمييز بين ثلاثة مصادر للأفكار، أفكار مكتسبة من الخارج أو مصطنعة، أو فطرية .

ويخلص من ذلك إلى القول : بالتأكيد لست أنا من اكتسب أو ابتدع فكرة الكمال، لأن المخلوق الناقص لا يسعه أبداً ابتداع شيء كامل، فلا بد أن تكون تلك الفكرة الكاملة من خلق موجود كامل أودعها فيّ منذ بدء التكوين، إن هذه الفكرة ملازمة للعقل البشري، إنها فطرية .

إن هناك موجوداً كاملاً لا متناهياً طبع على عقولنا صورة الكمال واللانهاية، وهذا الموجود الكامل اللانهائي هو الله .

وفي البرهان الثاني : يذهب ديكارت للقول: لو كنت خالق نفسي لكنت منحت نفسي الكمال المتمثل لي في فكرة الكمال ذاتها، لمنحت نفسي الكمالات كلها، لأن الإرادة تتجه إلى الخير دائماً، ولكني مخلوق ناقص، وذلك إثبات على أنني لست خالق نفسي بوصفي حاصلاً على فكرة الكمال .

لأن الذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال، فوجودي، وأنا أملك فكرة الكمال تابع إذن لعلة فيها كل ما يتصور من كمال وهذه العلة هي الله .

وفي البرهان الثالث، البرهان الأنطولوجي: وهو الدليل الذي سبق للقديس أنسلم الإدلاء به يبرهن ديكارت على وجود الله من معنى الله نفسه، من حيث أن فكرة الله ذاتها هي فكرة تكفي ذاتها بذاتها في كمالها الخاص المطلق، حيث الماهية عين الوجود

وقد خلص ديكارت في براهينه على وجود الله إلى القول: إن الله مصدر كل حقيقة وضمانتها، ليس ثمة نظام ولا قانون ولا سبب خير وحق إلا متعلق به

أما وجود الشر أو الخطأ فلا يرجع إلى الله أبداً، ولا يصدر عنه البتة، وإنما هو راجع إلينا، ويصدر عنا، عن حماقتنا في استعمال الوسائل التي أمدنا الله بها لكي نسلم دائماً من

الوقوع في الخطأ والذي ينشأ عن نقص في المعرفة، إذ يكفي أن نعرف الحق حتى نفعل الخير، أو عن عدم وجود معرفة ما كان ينبغي أن تكون لي .

كانت فلسفة ديكارت أثناء حياته وبعد مماته دائماً مثار نزاع وجدل بين المؤيدين والمعارضين ، بل وبين المؤيدين أنفسهم بحسب تفسيرهم لآرائه

وقد ذاعت الديكارتية في فرنسا خارج نطاق الجامعة، بعد قرار حظر تدريسها عام 1671، وتولى أمر الدعاية لها كلود كلير سيليه، بينما آل أمر تطويرها العلمي إلى جاك روهولت، وخلفه بطرس سيلفين ريجيس على رئاسة المدرسة الديكارتية، وبه بلغت الفيزياء الديكارتية أوج تطورها، إلا أن الكشوف التالية في مجال الضوء والحركة برهنت بما لا يدع مجالاً للشك على خطأ نظريات ديكارت العلمية، وأصبح الإصرار على هذه النظريات من قبل الديكارتيين، والدفاع عنها، وإثارة مناقشتها، مسألة معوقة للتقدم العلمي، شأنها شأن أفكار أرسطو العلمية التي سادت العالم لفترة، وأعاقت التقدم العلمي في ذلك الزمان

أما نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية والجواهر الفردية فقد انقسم إزاءها الفلاسفة بين معارضين أمثال كاسندي ومالبرانش ، ومؤيدين أمثال أرنولد وليبنتز .

وكان لرأي ديكارت أيضاً حول علاقة النفس بالجسد أثر كبير في انقسام الفلاسفة بين مذهبين: الثنائيةوالواحدية .

فمن أوّله على الفصل ذهب مذهب الثنائيين، ومن أوّله على الوحدة كان على رأي الواحديين، وكان اسبينوزاواحدياً، وقيل إن مذهبه أقرب المذاهب إلى ديكارت، ووصف أنه الشكل النقي للديكارتية، كما كان ليبنتز كثرياً، والمذهبان، واحدية اسبينوزا وكثرية ليبنتز، هي أقصى ما يمكن أن تفترق إليه فلسفة تحتمل نصوصها كل التفسيرات

لكن هذا لا ينفي القول إن اسم ديكارت كان مرادفاً للعقلانية الحديثة، حتى عدّه هيغل بحق مؤسس الفلسفة الحديثة .

سبينوزا – 1632 – 1677 (*Spinoza*)

ولد سبينوزا في أمستردام، لأسرة يهودية كانت قد فرت من بطش محاكم التفتيش البرتغالية واستقرت في هولندا. درس العبرية واللاهوت والتعاليم اليهودية، وتلقن التلمود أيضا. فوالداه كانا يطمحان في يصبح حاخاما.

لكن ميوله كانت تسير على خلاف ذلك. فتعلم اللاتينية، وكانت مفتاحا جعله يخترق النصوص التي تكون في الغالب للنخبة. التهم فلسفة مفكري القرون الوسطى، وعلى رأسهم توما الأكويني، وفلاسفة عصره، وأهمهم فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وديكارت .

ونظراً لشدة أسئلته وجدله داخل الكنيس اليهودي، سيطرد، بل ويجري فصله ولعنه من طرف الطائفة اليهودية، وحرمانه من حقوقه الدينية، وهو في الرابعة والعشرين من عمره . والأكثر من ذلك، ستجري ملاحقته والتحريض ضده في كل مكان، إلى درجة أن كاد أحد المتعصبين يقتله. فما كان من سبينوزا، إلا أن ينفي نفسه متنازلاً عن كل شيء بما في ذلك ثروة أبيه. فقد كان رجلا هادئا لا يحب المال والصخب والملذات والمناصب. اختار عزلة في إحدى ضواحي أمستردام، واشتغل بحرفته، وهي صقل عدسات زجاج النظارات، ليضمن بقاءه، وينكب كلية في العمل على إكمال مشروعه الفلسفي. لكنه لسوء الحظ ، مات صغيرا في عمر الخامسة والأربعين ، بمرض السل الذي زاد من حدته استنشاقه لكميات هائلة من غبار الزجاج .

وعلى الرغم من ذلك، خلف لنا كتبا لا يزال صداها وتأثيرها قائما إلى الآن، ومنها : رسالة في إصلاح العقل ، ورسالة في اللاهوت والسياسة، وعلم الأخلاق .

وفي الكتاب الأخير هذا، قدم سبينوزا تصورا هائلا ونسقيا للعالم، بأسلوب كتابي خاص جدا، جاء على شاكلة رياضية، تجعل من يقرأه يشعر بأنه يقرأ الأصول» لإقليدس. ففيه التعريف والقضية والبرهان واللازمة والحاشية .

أما فلسفته، فسأختار منها قضية واحدة، هي قضية السعادة، والسبيل إليها لمناقشته . ولمعالجة هذا الأمر أطرح السؤال التالي: كيف نتحكم في الانفعال السلبي ونحقق الغبطة ؟

جاءت فلسفة سبينوزا، في معظمها، كنقاش مع الفيلسوف ديكارت، الذي أعلن وبقوة، إن الإنسان حر حرية مطلقة ودونما قيود، ما دام قادراً على إثبات الشيء أو نفيه، على الفعل أو عدم الفعل، على الإقدام أو الإحجام. فالشك دليل مهم عند ديكارت على إرادة الإنسان، إذ

من يمكنه من تعليق الأحكام وعدم إصدارها حول القضايا، ناهيك بأن الحرية هي الضامنة للمسؤولية، ومن ثم إعطاء مسوغ العقاب والثواب بجميع أنواعه الديني"العقاب الأخروي"، والاجتماعي «العقاب القانوني، والأخلاقي «تأنيب الضمير.

كل ذلك هو مؤشرات يجعل منها ديكارت، حجته في إثبات أن للإنسان إرادة حرة. وهذه الإرادة موطنها النفس لا الجسد.

لأن الجسد مثل الطبيعة، خاضع للآلية والسببية أي للحتمية. فهو قاصر وعاطل، ومحكوم لا يفكر ولا يختار أبدا. بينما النفس بها الإرادة الموجهة والمتحكمة، بل المسيطرة. هذه الفكرة الديكارتية التي يؤمن بها تقريبا كل الناس، يرفضها سبينوزا رفضا قاطعا. فكيف ذلك؟ يقول سبينوزا: «ليست النفس (إمبراطورية داخل إمبراطورية)، بل هي تتحرك والجسد بطريقة متوازية وبشكل متزامن. فما يحدث في الجسم، يحدث في العقل، والعكس صحيح. فكل فعل أو انفعال في أحدهما، يوازيه ما يماثله في الآخر. إنهما وجهان لعملة واحدة. لذلك كلما استطاع العقل، كقوة طبيعية في الإنسان، أن يوضح أفكار الأشياء وصورها الذهنية، وجعلها منتظمة ومرتبة وواضحة، فإن انفعالات الجسم ستكون على نظام العقل نفسه .

فإذا كان ديكارت يرى أن حدوث الفعل في النفس يؤدي إلى حدوث انفعال في الجسد، والعكس صحيح، فإن سبينوزا يؤكد على العكس تماما.

ففعل النفس كصفة فكرية، يوازيه فعل جسدي كصفة امتدادية والعكس صحيح. باختصار الفعل أو الانفعال يحدث للإنسان في كليته، وكل ما هنالك أنه يتجلى في النفس بصفة فالخجل يوازيه مثلا .التفكير، أي كإدراك، وفي الجسم بصفة الامتداد، أي كتجسد ملموس احمرار الوجه .

إن النفس بحسب سبينوزا، ليست شيئًا متعاليًا ومفارقًا ومتحكمًا ومسيراً ومبثوثًا في الجسد. بل هي وجه آخر للجسد و«بشكل محايث .

ويبقى الأقوى في أطروحة سبينوزا، قوله بوهم الإرادة، ليؤكد عوضًا عن ذلك، على شيء واحد هو الرغبة. أي الجهد والقدرة، أو ما يسميه سبينوزا الكوناتوس الذي يسري وبطريقة متساوية في الإنسان وفي كل موجودات العالم. إن الإنسان عند سبينوزا، هو جزء من الطبيعة، وهو ليس مملكة للنفس قابعة داخل مملكة الجسد. بل المملكتان هما مملكة واحدة بعنصرين أو بصفتين، تارة الفكر وتارة الامتداد. فالإنسان ليس كائنا غريبا عن هذا

العالم أو استثناء، أو مفارقا. بل هو يخضع للقوانين الصارمة والمحركة للطبيعة، ولموجوداتها التي تسعى كلها نحو الاستمرار في الوجود .
فهمّ الإنسان الأول والأخير، هو البقاء وبذل الجهد والطاقة للاستمرار .

لهذا ليس هناك حرية، بل حتمية مطلقة وقانونية صارمة، نابعة من الطبيعة الكلية التي نحن مجرد جزء منها. وما نعتقده نحن أنه إرادة، هو، في الأصل، رغبة لا نعرف سببها. فالطفل يعتقد أنه يشتهي الحليب بحرية، والسكير يظن أنه يقوم بقرار حر منه، والأمر نفسه ينطبق على الهذائي والثرثار.

فهم يرون أنهم يتصرفون بحريتهم، وأنهم لا يخضعون لأي إكراه. لكن الحفر في السبب، سيظهر أنهم مسيرون بقوى خفية تجبرهم. فلا وجود لإرادة تسلك من تلقاء ذاتها. فالإنسان قوامه «الكوناتوس»، أي الجهد. فعندما يقول أحدنا إنه يريد ممارسة الجنس، فهل الأمر أمره حقًا، والقرار قراره؟ إنه في الحقيقة يلبي نداء أقوى منه، هو نداء البقاء، ومحركاته .مجهولة لديه. وهذا الجهل هو الذي يدفعه، وهماً، إلى الاعتقاد في كونه حراً ويختار الانفعال والعبودية .

هل يعني هذا أن سبينوزا من دعاة الحتمية؟ الجواب: نعم. لكن يبقى هناك أمل في التحرر من الحتمية، إذا جرى إدراكها ومعرفتها. بعبارة أخرى، متى ضبط الإنسان الأسباب تمكن من التحكم والتوجيه، فالخلاص في المعرفة .

ولكي نفهم قصد سبينوزا، نقدم المثال التوضيحي التالي: لنتصور شخصا مريضا بالسكري لكنه غير مدرك لحقيقة مرضه. نتيجة ذلك أن المرض سيعبث به ويتحكم بمسار حياته. لكنه بمجرد اكتشاف العلة، سيبدأ في العلاج، وتلقي الإنسولين، ويحرص على الحمية الغذائية، ومن ثم التحكم، والتحكم كما نعلم حرية. يقال الأمر نفسه أيضا، عن مريض نفسي تستبد به عقدة معينة، فهو لن يتحرر منها إلا إذا جرى الحفر بعيدا في أعماق النفس مع محلل نفساني، لإيجاد السبب المتحكم. فالإنسان يتحرر ويتحكم في الطبيعة، عندما يدخل مغامرة البحث عن الأسباب .

إن مأزق الناس ومعاناتهم، يكمن في ماهيتهم المتمثلة في الرغبة. فمعظم الناس يجهلون الميكانيزمات المتحكمة فيهم، لأنهم خاضعون لقوانين الطبيعة. فحين ينطلق الجهد كفعل خارج الذات، تصطدم قوة هذا الجهد بالقوى الخارجية المتناثرة في كل العالم، التي تعرقل

سيرها. فينعكس ذلك عليها بانفعال سلبي (حزن، غضب، قلق، تذمر، تشاؤم... إلخ) يكدر عليها صفو حياته .

يرى سبينوزا أن قدر الإنسان هو أن لا يهزم الانفعالات، لأنه باختصار، محاط بوابل من القوى العارمة التي تصطدم بقوته في كل حين، وقد يكون الاصطدام محطما. لكن، وعلى فالعقل .الرغم من ذلك، بإمكان الإنسان أن يحسن توجيه تلك القوى عن طريق العقل كقوة طبيعية أيضا، موكول له مهمة استيعاب آليات اشتغال الطبيعة وقوانينها وأسبابها. وهو ما يسمح بتقليل الانفعال السلبي وأخذه نحو الإيجاب. بكلمة أكثر تبسيطًا، يمكن إزالة الانفعال السلبي إذا استطعنا تكوين فكرة واضحة ومتميزة عن الأسباب المحركة للانفعال. آنذاك نحصل على الهدوء، ونكتشف أن الأمر طبيعي. فلم القلق إذن؟ إن الناس تحترق بالسلب نظرا لجهلها الأسباب . ولا خروج من عبودية الانفعالات، ولا تحقيق للغبطة إلا بالمعرفة. وهنا يعلن سبينوزا تفوق الحكيم على الجاهل .

توماس هوبز – 1588 – 1679 (Thomas Hobbes)

يعد توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصا في المجال القانوني حيث كان بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقي.كما عرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا ليس فقط على مستوى النظرية السياسية بل كذلك على مستوى الفعل والتطبيق في كثير من البلدان وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي .

كذلك يعتبر هوبز من الفلاسفة الذين وظفوا مفهوم الحق الطبيعي في تفسيرهم لكثير من القضايا المطروحة في عصرهم. توماس هوبز من ميلمزبيري (5 إبريل 1588 – 4 ديسمبر 1679), في بعض الكتب القديمة توماس هوبر من ملمزبيري, كان فيلسوفًا إنجليزيًا، واشتهر اليوم بأعماله في الفلسفة السياسية .

ولقد وضع كتابه الصادر عام 1651 تحت اسم لوياثان الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي .

لقد كان هوبز مناصراً للملكية المطلقة، ولكنه قام أيضًا بتطوير بعض أساسيات الفكر الليبرالي الأوروبي: حق الفرد والمساواة الطبيعية بين جميع البشر والشخصية الاعتبارية للنظام السياسي (التي أدت لاحقًا إلى التمييز بين المجتمع المدني والدولة)، وهو أيضاً صاحب رأي أن جميع القوى السياسية الشرعية يجب أن تكون "ممثلة " وقائمة على قبول الشعب ،والتفسير الحر للقانون الذي يمنح الناس حرية فعل ما لم ينص القانون على تجريمه صراحة .

.لقد كان توماس هوبز أحد مؤسسي فلسفة السياسة الحديثة

ولقد ظل فهمه للبشر باعتبارهم مادة وحركة تنفذ نفس القوانين المادية مثل أية مادة وحركة أخرى ذات تأثير كبير ، يظل اعتباره للطبيعة البشرية باعتبارها تعاوناً مركزه الذات وللمجتمعات السياسية باعتبارها قائمة على " العقد الاجتماعي" أحد أهم الموضوعات في الفلسفة السياسية .

ولقد ساهم هوبز أيضاً، إلى جانب الفلسفة السياسية، في عدد متنوع من المجالات الأخرى، من بينها التاريخ والهندسة وفيزياء الغازات والإلهيات والأخلاق والفلسفة العامة

ولد توماس هوبز عام 1588 في ويستبورت، التي هي الآن جزء من ميلمزبيري في ويلتشير في إنجلترا .

كان مولده قبل أوانه عندما سمعت والدته بقدوم غزو الأرمادا الإسبانية، ويقول هوبز عن ذلك لاحقاً : لقد وضعت أمي توءماً : أنا والخوف .

كانت طفولته عادية جداً، ولا يُعرف اسم والدته

وكان والده الذي يدعى هوبز أيضاً يعمل فيقار في شارلتون وويستبورت

وكان لتوماس هوبز الأب شقيق أكبر منه اسمه فرانسيس هوبز وكان تاجراً ثرياً ، ولم تكن له أسرة منفصلة .

وكان لتوماس هوبز، الابن، شقيق اسمه إدموند يكبره بعامين تقريباً

ولقد هجر توماس الأب زوجته وولديه وابنته وتركهم في رعاية أخيه فرانسيس، بعدما أُجبر على الفرار من لندن بعد اشتراكه في مشاجرة مع أحد رجال الدين خارج كنيسته .

تلقى هوبز تعليمه في كنيسة ويستبورت منذ أن كان عمره أربعة أعوام، ثم انتقل بعدها إلى مدرسة ميلمزبيري ثم انتقل إلى مدرسة خاصة يديرها رجل شاب اسمه روبرت لاتيمير الذي تخرج من جامعة أكسفورد

كان هوبز تلميذًا يشار له بالبنان، وفي عام 1603 تقريبًا مجدلاين هول التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بـ كلية هيرتفورد، بأكسفورد .

ولقد كان العميد جون ويلكنسون شخص تطهيري وكان له تأثير على هوبز .

كان يبدو في الجامعة أن هوبز يتبع منهجًا تعليميًا خاصًا به، ولم يكن منجذباً كثيراً بالتعليم الدراسي .

ولم يكمل شهادة الليسانس حتى عام 1608 ، ولكن أوصى به سير جيمس هيوسي، لدى أستاذه في مجدلاين، ليكون معلمًا لابنه ويليام كافيديش بارون هاردويك (وأصبح لاحقًا إير ديفونشير) وبدأ علاقة طويلة الأمد مع هذه العائلة .

جون لوك 1632 – 1704 (John Locke)

فيلسوف إنكليزي وأحد أبرز رواد الفكر الحديث، وصاحب نظرية تربوية ومذهب فلسفي جمع فيه الاتجاهين التجريبي والعقلاني .

ولد في مدينة رينغتون بإنكلترا، لأب بيوريتاني ثري كان يحمل الاسم ذاته، ويعمل بالمحاماة، وتُوفِّي في مدينة أواتس .

درس جون لوك في مدرسة وستمنستر ، ثم في أوكسفورد ، وأصبح فيما بعد أستاذاً جامعياً، وأسهم في العديد من الدراسات والآراء حول السياسة والحكم وعلم النفس والتربية، كما اهتم بعلم الفلك والعلوم التجريبية خاصة الكيمياء، قبل أن يتحول إلى الطب، ويصبح واحداً من أمهر أطباء عصره. غادر وطنه إنكلترا عام 1683 إلى هولندا لأسباب سياسيّة، ثم عاد إليه بعد قيام ثورة 1688 فيه .

هاجم جون لوك في فلسفته السياسيّة نظريّة الحق الإلهي للملوك، وأشار إلى أن السيادة لا تتمثل في الدولة، وإنما السيادة للشعب ، لذا ينبغي على الحاكم أن يستمد سلطته من الشعب بطريقة يتخذ الحكم فيها شكل العقد بين الحاكم ومواطنيه، وينزل الشعب بمقتضى هذا العقد عن بعض حقوقه مقابل خضوعه لحكم عادل، يتيح للحاكم إمكانية البقاء في السلطة ما أراده الشعب .

وأكد لوك ضرورة الاعتراف للناس بحقوقهم الطبيعية، وحقوقهم في التملك، وواجب الدولة حمايتها .

ودعا أيضاً إلى الحريّة الدينيّة وفصل الكنيسة عن الدولة، وإلى الالتزام بمبدأ حكم الأغلبية .
واعتقد أن الثورة ليست مجرد حقّ للشعب، وإنما غالباً ما تكون واجباً عليه .

وقد لاقت هذه الأفكار السياسية رواجاً كبيراً في مختلف الأوساط، وكان لها أثر واضح في صياغة الفكر السياسي المستقبلي .

وتجسد هذا الأثر على الأخص في العديد من بنود الدستور الأميركي

وفي المجال التربوي بنى لوك أفكاره وآراءه على النزعة التجريبية ، فشدد على أهمية خبرة الحواس في الوصول إلى المعرفة، ونفى دور الحدس ونظريات الإدراك الفطري في حدوثها .

وكان فرنسيس بيكون قد وضع أسس المذهب التجريبي في مطلع القرن السابع عشر، إلا أن لوك أضفى عليه صبغة منهجية تجلّت في كتابه الشهير مقالة عن الذكاء البشري الذي ضمنه آراءه في علم النفس حول حدود المحاكمة العقلية عند الإنسان .

ورأى لوك في نظريته التربويّة أن المعرفة تبنى على الخبرة، فعزز بذلك الثقة العلمية بدور الملاحظة المباشرة في التعلّم التي انطوت عليها نظريات فلاسفة القرن السابع عشر .

وشبّه عقل الطفل عند ولادته ، ورأى لوك أن العقل يبدأ بتمثّل الأفكار البسيطة أولاً ، ثم تتحوّل إلى أفكار معقدة بفعل التراكم التدريجي ، مما يستدعي ضرورة أن تبتدئ التربية من مرحلة الطفولة المبكرة ، وتستمر مسايرة مختلف مراحل النمو عند الفرد .

أثّرت أفكار لوك التربوية بوضوح على التربية في بريطانيا والولايات المتحدة خاصة، كما اعتُمدت في حركات الإصلاح التربوي التي جرت في كل من أوربا وأميركا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين .

ومن نتائج ذلك أن شاع استخدام الوسائل التعليميّة في المدارس من صور ونماذج ومجسّمات وغيرها، كما شاع القيام بالرحلات المدرسية الميدانية، في إطار الإجراءات والتدابير التربوية الرامية الى توفير الخبرة والانطباعات الحسية المباشرة للمتعلم وتشويقه إلى التعلم .

ودعا لوك إلى إعطاء الأولوية في التعليم إلى تكوين شخصية المتعلم على تزويده بالمعلومات والمعارف .

تعمق تأثير جون لوك في الفلسفة الحديثة بوضوح، فتطبيقه التحليل التجريبي على الأخلاق والسياسة والدين جعله أحد أكثر الفلاسفة أهمية وإثارة للجدل في عصره وما تلاه من عصور ، ومن أبرز مؤلفاته : مقالة عن الذكاء البشري .

غوتفريد لايبننتز . 1646 . 1716 Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية .

يشغل لايبنتز موقعاً هاماً في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة

أسس لايبنتز علم التفاضل والتكامل الرياضياتي بشكل مستقل عن إسحاق نيوتن، كما أن رموزه الرياضياتية ما زالت تستخدم بشكل شائع منذ أن تم نشرها والتعريف بها .

قوانينه تلك ک "قانون الاستمرارية" و"قانون التجانس الفائق" كشفت بعد نظره ولم يتم العمل بها رياضياتيا حتى القرن العشرين .

كما أنه كان أحد أكبر منتجي الآلات الحاسبة الميكانيكية، وبينما كان يعمل على إضافة عمليتي الضرب والقسمة لحسّابة باسكال، كان الأول في التعريف بآلة الحساب الدولابية الهوائية، كما أنه اخترع "عجلة لايبنتز" والتي استُخدمت في المتر الحسابي وهو أول آلة حاسبة تم صنعها وإنتاجها بشكل تجاري، كما أنه عدّل النظام الرقمي الثنائي وهو النظام التي تقوم عليه الحواسب الرقمية .

أما في ما يخص الفلسفة، فقد عُرف عن لايبنتز "تفاؤله" كاستنتاجه بأن هذا الكون هو كما أنه كان، بالإضافة إلى رينيه ديكارت أكمل خلق لله بحيث لا يمكن أن يوجد أكمل منه وباروخ سبينوزا، أحد أعمدة الفلسفة العقلانية خلال القرن السابع عشر الميلادي .

عمله الفلسفي مهد الطريق للمنطق الحديث والفلسفة التحليلية، ولكنه كان أيضا متعلقاً بإرث الفلسفة المدرسية القروسطية والتي يقوم الاستنتاج -أو الاستنباط- فيها من خلال استعمال العقل والعمل به على المبادئ الأولية والبديهيات وليس على الدليل التجريبي .

قام لايبنتز بمساهمات كبيرة في علم الفيزياء والتقنية كما أنه تنبأ بأفكار ظهرت لاحقاً على أسطح الفلسفة، نظرية الاحتمال، البيولوجيا، الطب، علم الأرض، علم النفس، اللغويات، وعلم المعلومات. ألف في الفلسفة، السياسة، القانون، الأخلاق، اللاهوت، التاريخ، وفلسفة اللغة .

هذه المساهمات العريضة كانت منشورة ومتوزعة ما بين دوريات وعشرات الآلاف من الرسائل والمخطوطات .

كتب بلغات عدة أهمها اللاتينية، الفرنسية، والألمانية

كان هذا الرجل آخر العلماء المكتملين، أى الذي جمع بين مختلف العلوم وتفوق فيها كلها، فقد كان هذا الألمانى عالما في مجالات عدة مثل: الفلسفة، الرياضيات، العلوم الطبيعية، القانون، اللغويات، الكتب والمكتبات ، ولم نجد من بعده في التاريخ مثل هذا النوع من العلماء الملمين بمختلف العلوم في آن واحد .

كان للايبنيتز نظريات في علم الرياضيات والطبيعة تفوق بعضها على نظريات نيوتن الذي اتهم أحيانا بسرقة أعمال الألمانى. كما أنه كان متبحرا في علوم الأديان، وإن لم يعرف إن كان فعلا بروتستانتى مثل أسرته أم كاثوليكي مثل أصدقائه .

ومن جهة أخرى، وضع لايبنيتز عدة قواعد أساسية في العلوم الفلسفية لا تزال مرجعا للمتخصصين .

جورج بيركلي – 1685 – 1753 (فيلسوف إيرلندي من أصل George Berkeley)
إنكليزي. ولد في كيلكني بإيرلندة، وتلقى علومه الأولى في مدرسة الدوق أورموند بكيلكني .
درس الرياضيات واللغة والفلسفة، واطلع على آراء لوك التجريبية في دبلن (1700-1704)
في كلية التثليث التي عين فيها سنة 1707 زميلاً لعدة سنوات .
انتقل إلى لندن سنة 1713 واعظاً لكنيسة اللورد بيتر بورو
وتجول في بعض أنحاء أوربة: فرنسة وإيطالية وصقلية. في سنوات 1716-1720، عاد
بعدها إلى لندن فدبلن سنة 1721، حيث واصل عمله في كلية التثليث .
ثم عاد إلى إيرلندة سنة 1734 وصار أسقفاً لكنيسة كلوين حتى سنة 1752. غادر بعدها
إلى أكسفورد حيث وافته المنية
أهم كتبه «محاولة نحو نظرية جديدة في الإبصار، وهو أول مؤلفاته الفلسفية .
وله أعمال أخرى أشهرها رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية ، والخضوع السلبي، وثلاث
محاورات بين هيلاس وفيلونوس، وفي الحركة وهو مؤَلف كتبه بركلي باللغة اللاتينية،
والسيفرون أو الفيلسوف الصغير، والمحلل، والحلقات : سلسلة من التأملات الفلسفية.
وأبحاث في فوائد ماء القطران، وهو آخر أعمال بركلي الفلسفية
يعد بركلي أحد ممثلي النزعة التجريبية، ومؤسساً للفلسفة المثالية الذاتية في القرن الثامن
عشر، يصوغها ضمن إطار نظرياته اللامادية التي تجمع في آن واحد بين المثالية والتجريبية
، وبين اللامادية والحس المشترك وبين المثالية (الذاتية) والواقعية الإبستيمولوجية،
ليطرح نظرية في المعرفة تستمد قوامها من آراء معاصريه هوبز وبيكون ولوك، فتجعل من
التجربة مصدراً للمعرفة، وتنكر آراء سابقيه: ديكارت، وأفلاطونيي كامبردج، حول وجود أفكار
فطرية أو معرفة قَبْلية .

وعلى تأثره بأفكار لوك فإنه عارض ميتافيزيقيته ونظرته الميكانيكية للعالم، وعارض
أفكار نيوتن الرياضية، ونظريته عن المكان المطلق والجاذبية، وكذلك نظرية ليبتنز عن القوة
وحساب اللامتناهيات، التي تعزو حركة الأجسام المادية إلى عللها الطبيعية، في حين يردها
بركلي إلى جوهر روحي نشيط وفعّال، هو الله .

وتختلف مثالية بركلي عن المثالية العقلية، كما تتعارض مع تيار الفلسفة التجريبية
الإنكليزية، الذي بدأ مع تمييز لوك الإدراك الحسي من التأمل العقلي، وانتهى بتفرقة هيوم

ينطلق بركلي ، بوصفه فيلسوفاً تجريبياً، من مبدأ لوك بين الانطباعات الحسية والأفكار . القائل إن مصدر معرفتنا هو الإحساس والانعكاس لكنه يفهم الإدراك الحسي بطريقة مغايرة، فهو يدحض أولاً تمييز لوك الكيفيات الأولية من الكيفيات الثانوية ، لزعم بركلي أن المادة ترجع إلى مجموعة من الصفات الحسية ، التي لا فرق فيها بين صفات أولية (الامتداد والشكل) وصفات ثانوية (الحرارة واللون) ، وذلك لتلازم وجودهما معاً. وأن هذه الصفات كامنة في إحساساتنا الذاتية وليست في الأشياء ذاتها والمادة لا توجد إلا حين يدركها العقل. وأساس نقده للمادة هو المذهب الاسمي المثالي .

وترتكز نظرية بركلي على مبدأ يوحّد الوجود مع الإدراك الحسي، ويربط حقلي الإبستيمولوجية والأنطولوجية فتقرر أن وجود الشيء هو إدراكه، وهذا ينطوي على مبالغة كبيرة وانتقال غير مشروع من نظرية المعرفة إلى الوجود ، إذ يتطابق فيه الفكر والواقع ، فيقضي بذلك على ثنائية ديكارت القائمة على التفرقة بين الروح والمادة . وتصبح الأشياء ذاتها مجرد انفعالات ذاتية، مجموعة إحساسات أو أفكار . فضلاً عن أنه يؤمن -

كديكارت. بأن هذه الأفكار ليست نُسخاً عن الأشياء الخارجية ، وبهذا يرفض بركلي نظرية الإدراك الحسي التمثيلي ، ويعتقد بأن نظريته التجريبية الحسية تنسجم تماماً مع نظرية الحس المشترك ، إلا أنها تتناقض مع الشكيّة المادية، ومع ثنائية الفكر والواقع . وهذا ما يدفعه لإلغاء أي وجود مادي مستقل عن العقل. الأمر الذي صبغ مذهبه بنزعة الأنانة .

لكن كمحاولة لتجنّب الأنانة، تتوسط ميتافيزيقية بركلي معتقداته الدينية، فيقرّ بوجود تكثّر للجواهر الروحية ووجود عقل كوني، هو الله. حيث يميز بين نوعين من الأفكار : أفكار كامنة في العقل، هي أفكار المخيلة والتذكر، وهي أفكار منفعلة سلبية تصدر عن جوهر روحي متناه هو النفس، فتكون النفس علّة هذه الأفكار . وأفكار واردة من الخارج، وهي أفكار الحواس والانعكاس ، وتصدر عن جوهر روحي فعال لا متناهٍ هو الله، وليس عن المادة . و هكذا يكون الله هو العقل المدرك المطلق ، وهو محل الأفكار، ومصدر الوجود الحقيقي للأشياء .

وما ندركه بحواسنا من أفكار هو تمثّلات عن أفكار الله الأزلية التي نعي بها إرادة الله وفعله ووجوده، وذلك بتجلّي نفسه في نظام الطبيعة المطرد. فلا حتمية إذن في قوانين الطبيعة .

اتخذ بركلي مواقف مثالية قريبة من الأفلاطونية الجديدة، حيث أقر بوجود خالد للأفكار في عقل الله، ليهدم مفهوم الريبية والمادية .

فكان بركلي بهذا مثالياً ذاتياً أكثر من كونه تجريبياً، وحافزاً لقيام تجريبية هيوم الشكية، وباعثاً على نشوء المثالية الألمانية بكل أشكالها: المثالية الذاتية عند فيخته، والموضوعية عند شيلنج، والمطلقة عند هيغل . فتعرضت فلسفته في القرن العشرين لنقد لينين في

مونتسكيو - 1689 – 1755 (Charles Montesquieu)

فيلسوف فرنسي، درس التاريخ والقانون والفلسفة وترك مجموعة كبيرة من الأعمال التي تميز بها، أهمها مقالة في سياسة الرومان في الدين (1716) ، والرسائل الفارسية (1721) ، وملاحظات حول أسباب عظمة الرومان وأنحطاطهم (1734) ، وأهمها وأشهرها روح القوانين (1748) إضافة إلى مؤلفات عديدة أخرى

يعد مونتسكيو واحداً من أكبر دعاة الحرية والتسامح والاعتدال والحكومة الدستورية في بلده، وكان من أشد أعداء الحكم الاستبدادي، ونادى بفصل السلطات، ورد أصل الدولة والقوانين إلى الطبيعة وخاصة في كتابه روح القوانين ، أو الشرائع ، إذ يقول : إن الطبيعة هي التي تحدد نوع الدولة ، أو نوع العلاقات بين الأفراد التي تحدد بالتالي شكل الدولة، ويقصد بالطبيعة المناخ، ويرى أن نظم الحكم والقوانين تختلف من مجتمع إلى مجتمع باختلاف المناخ، وأن اختلاف المناخ هو الذي يتسبب في اختلاف العادات والتقاليد والنظم الاقتصادية والأديان ، بل ومفهوم الحرية ، ويرى كذلك أن سكان الجبال والجزر يحسّون بحرياتهم أكثر من سكان السهول والقارات لسهولة الدفاع عن الأولى، وأن سكان الجبال يتصفون بالاقتصاد والاستقلالية والنشاط بسبب طبيعة بلادهم، وجعله هذا التفسير الجغرافي واحداً من مؤسسي نظرية الحتمية الجغرافية بعد ابن خلدون .

تجلت فكرته عن القوانين في كتابه روح القوانين ، أو الشرائع، فهو يعطي عنها نظرة ينبغي أن تعدّ طبيعية ودنيوية على الرغم من رجوع مونتسكيو إلى الله: العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبيعة الأشياء .

يمكن أن يُرى في هذه الصيغة الإعلان عن حكمة دوركهايم الشهيرة التي تقضي بمعالجة الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء .

ويرى مونتسكيو أن : الله له علاقة مع الكون، وبالتحديد مع الناس الذين يرتبطون به بوشائج الأخلاق والدين، فقوانين التنظيم الاجتماعي ذات علاقة إذن بالله، مع حكمته وقدرته .

ليس المقصود معرفة ما إذا كان الله الذي يستدعيه مونتسكيو هو إله اسبينوزا ، أو إله مالبرانش .

إن ما يهم عالم الاجتماع هو أن يلاحظ أنه بعد الإشارة بقوة إلى قانونية الطبيعة الاجتماعية، يتحاشى مونتسكيو بعناية الخلط بينها وبين قانونية الطبيعة الفيزيائية .

إن القوانين تتحكم بشدة في سلوك الناس إلى درجة أن مونتسكيو سوّلت له نفسه القول إنه عندما تُطرح المبادئ، فإن التنوع اللامتناهي للقوانين والأعراف تستسلم لها من تلقاء نفسها .

مع ذلك فإن الإنسان الذي هو كائن قابل للتكيّف،ومستسلم في المجتمع إلى أفكار وآراء الآخرين، خاضع كذلك للقوانين الخلقية والقوانين الدينية .

إن القوانين التي يهتم بها مونتسكيو تتعلق بكائنات خاصة وذكية ، أي بفاعلين ثم لا تظهر بالدقة نفسها التي تظهر فيها قوانين الآلية التي تقوم بين جسم متحرك وجسم آخر متحرك .

ينبغي أن يكون العالم الفكري محكوماً بشكل جيد بنفس مقدار العالم الفيزيائي .

إن القانونية التي تُلحظ في الظواهر الاجتماعية ليست ذات صفة قدرية ، أو حتمية. عليها أن تترك مكاناً لمقاصد الكائنات الخاصة والذكية ، واستراتيجياتها، التي تستطيع أن تستخدمها لغاياتها الخاصة في الثبات والتماثل اللذين تسمح للغير بإقامتهما .

إن لدى مونتسكيو نظرة واقعية جداً حول التنوع الكبير للقوانين، وهو لا يدّعي مثل بعض القانونيين الوضعيين، حصر نطاق القانون في التوجيهات الآمرة التي يجعلها فعّالة تدخل السلطات السياسية .

لسنا خاضعين فقط لقوانين الدولة، فنحن نطيع كذلك القوانين الإلهية، وقوانين الطبيعة الفيزيائية، مثل المناخ، وقوانين الطبيعة الحيوانية، مثل تلك التي تتعلق بالنمو واستمرار النوع .

وأخيراً، فيما يخص القوانين الوضعية، ينبغي التمييز أيضاً بين تلك التي تتعلق بالقانون السياسي وتلك التي تتعلق بالقانون الدولي، كل نمط من القانونية له منطقه الخاص.

يبدو عمل مونتسكيو حديثاً تماماً، وبالنسبة إلى مسألة أخرى ، لقد تداول علماء الاجتماع طويلاً منذ ماركس حول العلاقات بين البنية التحتية والبنية الفوقية، ومونتسكيو هو كذلك يتكلم عن الأسباب ، ويسعى إلى تقدير هذه الأسباب بأنها أكثر تأثيراً في مجتمع معين ، ولكنه يتحصن جيداً ضد إغراء البحث عن عامل ، وحيد أو على الأقل راجح .

. يبدو ذلك في الطريقة التي يتطور بها مفهوم النظام السياسي في روح القوانين أو الشرائع في الكتب الأولى ، تبدو القوانين مشتقة من مبادئ الحكومات وطبيعتها ، ولكن الخصوبة التفسيرية للعامل السياسي تنضب بسرعة كبيرة ، فيضيف مونتسكيو برباطة جأش ، عوامل أخرى يحكم بأنها أكثر ملاءمة وأكثر مطابقة .

إن فائدة هذا النهج مزدوجة، فليست فكرة القانون وحدها التي تغتني وإنما كذلك فكرة النظام السياسي

ثمة جانب آخر ينبغي أن يلفت انتباه علماء الاجتماع في عمل مونتسكيو ألا وهو التفسير الذي يقترحه للتغيير الاجتماعي، فمونتسكيو لا يلتقي مع دعاة مفهوم التقدم المستقيم والمتسارع بانتظام ولا مع دعاة المفهوم الدوري، إنه حساس جداً، على غرار معاصريه، تجاه ظواهر الانحطاط، ولكنه يعطي نظرة لا ترسّخ التفسير الوحيد الجانب لسقوط الامبراطوريات القائم على انحلال الأخلاق

في الآراء التي يعرضها حول عظمة الرومان وانحطاطهم، يشير مونتسكيو إلى سمة التناقض في تطورهم،إن قوانين روما البدائية كانت تؤدي إلى تكبير المدينة ولكن ما إن أخضعت روما العالم، حتى أصبحت مبادئ عظمتها أسباباً لانحطاطها بعملية انقلاب مفاجئة بقدر ما هي محتومة .

يتمسك مونتسكيو بعوامل عديدة يفتش عن الصلة بينها إذ يقول : إن حجم المدينة والتوسع المحدود جداً للأراضي التي كان الرومان يمارسون سلطتهم عليها، كانت تعطي للدولة قوة مختصرة، تحافظ على الأفراد في مدار الأهواء المدنية .

لم تعد الأمور كما كانت منذ حدوث توسع المقاطعات وتعددها، وتزايد عدد الجنود الذين يؤمنون حمايتها، وتمرد قادتهم، والتكاثر في مدينة روما ومشكلات الغذاء التي نتجت من ذلك، فحلّ محلّ الوحدة المدنية القديمة تنافس أكثر فأكثر حدّة بين الزمر المدنية والعسكرية، بين المناطق والمجموعات الإثنية التي أُخضعت منذ وقت قريب نسبياً

إن مونتسكيو يدرك تماماً تعقّد هذا التسلسل السببي، كما يصف الأفكار التي يمكن بقصد سيىء ومعيب، أن تؤدي إلى نتائج غير متوقعة .

ديفيد هيوم (1711 – 1776) David Hume

ولد هيوم في إدنبرة وقضى غالبية سني حياته في الكتابة، ومن وقت لآخر، كان يقدّم خدماته في بعثات دبلوماسية في فرنسا وأقطار أخرى .

أعظم أعماله: رسالة في الطبيعة البشرية في الفترة بين 1739، 1740م، ولم تجذب إليها إلا اهتمامًا ضئيلاً، عندما نُشرت

ولكن شهرة هيوم طبقت الآفاق وبخاصة في فرنسا، بعد أن نشر عدداً أكبر من أعماله في الفلسفة، والدين والتاريخ .

وكانت هذه الأعمال تضم بين دفتيها: موضوعات فلسفية عن الفهم الإنساني .
وبحث فيما يتعلق بمبادئ السلوك الأخلاقي ، وكتاب هيوم عن تاريخ بريطانيا تاريخ إنجلترا

وبلغت كتب هيوم هذه مرتبة رفيعة بين كتب التاريخ الهامة عن هذاالقطر .. شغل هيوم عدة مناصب منها السكرتير الخاص للجنرال سانت كلير ومحافظ لمكتبة كلية الحقوق في جامعة إدنبره (1952)، وسكرتير السفارة الإنكليزية في باريس (1763ـ1766)

أراد هيوم في كتابه " الرسالة " أن ينشئ علماً تجريبياً للطبيعة الإنسانية يعتمد فيه المنهج التجريبي للعلوم الوضعية على طريقة نيوتن ، فيطبق طريقة التحليل للكشف عن العناصر الأولية للظواهر النفسية وقوانين تفاعلها منطلقاً من أن كل ما يحصل عليه الذهن من معانٍ وأفكار إنما مصدره التجربة، ولا شيء سابق عليها، ويقول إن الفكر يتألف من إدراكات حسية تقسم إلى فئتين تتمايزان بدرجة الحيوية والقوة : فئة الانطباعات ، أو ما يسمى الإحساسات والمشاعر والانفعالات كانطباعات الإحساس والبصر والسمع وسائر الحواس، وفئة الأفكار ، أو الخواطر والصور الذهنية التي تنشأ عندما يفكر المرء في إحساساته، وهي أدنى حيوية وأقل قوة من الانطباعات التي تتميز منها بدرجة أعلى من النشاط والقوة. وتقسم الانطباعات إلى انطباعات الحس الأولية وهي مجهولة الأصل ، وانطباعات ثانوية مصدرها الأفكار، فالكراهية مصدرها فكرة الألم التي هي بدورها نسخة لانطباع الألم الأول .

والأفكار نوعان: أفكار بسيطة وهي نسخ عن الانطباعات وتماثلها، والأفكار المركبة من الأفكار البسيطة المشتقة من الانطباعات وجميعها مستمدة من التجربة، فليس هناك من مفاهيم أولية قبلية سابقة على التجربة ويمتنع القول بفطرية الأفكار ، ويؤكد هيوم ما ذهب

إليه جون لوك من أن العقل خال من أي معانٍ سابقة على التجربة، فالمعرفة الإنسانية بعدية ومكتسبة .

ويحدد هيوم القوانين التي يتم بوساطتها الربط بين الأفكار أو المعاني، ويرجعها إلى مبادئ ثلاثة وهي التشابه والتجاور الزماني والمكاني ومبدأ السببية ، فبالخيال يتم الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعاتها أو تجاورت في المكان والزمان أو اقترنت سببياً، وهذه الأفكار تتداعى بحسب قوانينها الخاصة تلك من دون أي تدخل خارجي كقانون الجاذبية بالنسبة للعمليات الفيزيائية .

ويذهب بعد ذلك إلى تحديد العمليات الاستدلالية العقلية التي تكشف عن العلاقات إما بين الأفكار وإما بين أمور الواقع، والاستدلال في الأولى برهاني وهو وسيلة الرياضيات، والصدق فيه تام دون الحاجة إلى التجربة، أما في الثانية فالصدق فيه لا يستدل عليه إلا في التجربة كما هي الحال في العلوم الطبيعية التي تتبع قيمتها لعلاقة السبب بالنتيجة

وبالتحليل يجد هيوم أن مبدأ السببية ليس نظرياً إذ لا شيء فطري في العقل، وليس مكتسباً لا بالحس الظاهر أو الباطن فهو ليس معرفة مباشرة بقوة خفية وليس بالاستدلال لأن معنى العلة والمعلول متغايران .

وكل ما هنالك أن التجربة تبين تعاقب الحوادث واطراد وقوعها على منوال محدد يخلق في الذهن استعداداً لربط السبب بالمسبب والانطباع بالفكرة، كارتباط الحرارة بالنار، وتوقع حدوثهما دائماً على نحو متلازم، والتوقع حالة نفسية تقوم على الميل والعادة التي قويت بالتكرار، وعندما تحدث أحوال متشابهة في المستقبل يميل العقل بحكم العادة وتبعاً لقوانين التداعي إلى الاعتقاد بوقوع النتائج عينها، والاعتقاد بأمور الواقع ليس عقلياً برهانياً وإنما مردّه إلى يقين ذاتي وطابع احتمالي .

وبآلية التداعي ذاتها يفسر هيوم طبيعة الأنا التي يرفضها بوصفها جوهراً، وموقفه هذا تدعيم لموقف بركلي ، فبحسب هيوم لا يوجد انطباع من قبيل الجوهر بالذات وما يمكن معرفته أو إدراكه يقتصر على الانطباعات والأفكار المرتبطة بعضها ببعض بعلاقات التماثل والتتالي والعلية فالنفس عنده حزمة أو سيّال من الإدراكات الحسية المتعاقبة وعلاماتها.

ويرد هيوم الاعتقاد بالعالم الخارجي إلى ميل أو نزوع طبيعي للمخيلة لتركيب صورة منتظمة وموحدة عن العالم يربط فيها بين المدركات الحسية التي لا وجود لها إلا في العقل

وبالتالي فإن تصورات من قبيل الأشياء والنفس (الأنا) والهوية والاتصال ما هي إلا أوهام للمخيلة تسقطها على المدركات، وأي فروض فلسفية لتدعيم حقائق إيمانية كالخلود والسقوط والإثم والحساب هي محض خرافة، فلا مجال للحديث عن معجزات أساساً لبناء لاهوتي ينهض عليها، كما يرفض القول بوجود إله بالاعتماد على المنطق البرهاني ويصف رفضه أو إلحاده بأنه إلحاد فلسفي فهو يشك في وجود إله، ولكنه لا يمتنع عن القول باحتمال وجوده .

وتساير فلسفته الأخلاقية إلى حد بعيد نظريته في المعرفة، فهو يستبعد أن يكون للعقل تأثير في السلوك الأخلاقي أو دور في بناء الأحكام الأخلاقية خاصة أن العقل ميدانه أمور الواقع، وعلاقات الأفكار والأخلاق تتجاوز نطاقهما، فالسلوك مصدره فطرة العقل وميول الفرد وتجارب ماضيه للشخصية لما هو سارّ ومؤلم، فطلب اللذة والابتعاد عن الألم قوام الحكم الأخلاقي الذي يبنيه هيوم على العاطفة دون العقل ، لأن القرارات الأخلاقية تؤثر في السلوك وهذا ما تستطيعه المشاعر والعواطف وحدها، وما تحمله تلك القرارات من إقرار أو إنكار لا ينجم عن الأنانية، إلا التعاطف أو ما يسميه اهتماماً إنسانياً يحمل على محبة الخير للناس جميعاً ويجعل هذا التعاطف معياراً للاستحسان الأخلاقي الصادق. وإذا كان معيار اللذة والألم يتعارض وبعض المعاني الأخلاقية كالعدالة واحترام الملكية والولاء فلأن تلك المعاني التزامات تقوم على المواضعة الجماعية والاتفاق، من دونها لا يتماسك المجتمع ولا يؤدي وظائفه .

وقد كان لنظرية هيوم في الأخلاق أثر واضح عند بعض الفلاسفة الإنكليز حتى عدّه بعضهم مؤسساً لمذهب المنفعة الأخلاقية .

جان جاك روسو (1712 – 1778) Jean-Jacques Rousseau

شهد عصر التنوير ميلاد الأديب الفرنسي جان جاك روسو الذي ناهض ظواهر التعسف والقمع واحتكار الثروات التي سادت في القرن الثامن عشر .

فلقد اجتاحت أوربا في القرن السادس عشر موجة من الحروب الدينية امتدت لقرنين من الزمن، وخلّفت مشكلات اجتماعية عديدة، كان من نتائجها الحتمية أن حدثت هجرات كثيرة لعائلات مختلفة من مناطق إلى أخرى، حسب تجمعات السكان الذين ينتمون لمذهب محدد .

ومن جرّاء ذلك نزح ديدييه روسو، من مدينة مونلري في فرنسا إلى مدينة جنيف. وكان أحد أحفاده، إسحق والد جان جاك قد تزوج سوزان برنار، وهي من سكان جنيف الأصليين ورزق منها بفرانسوا ثم جان جاك وتوفيت بعد أيام من ولادته .

تركت وفاتها أثراً كبيراً في نفس الأديب لازمه طوال حياته، إذ كتب «دفعت والدتي حياتها ثمناً لهذه الولادة التي كانت أولى المصائب التي حلّت بي .

لم يستطع الوالد تربية ابنه، فكفلته عمته ونجحت في تربيته ونمَّت لديه حب القراءة، فقرأ لكثير من الأدباء، منهم أوفيد وبلوتارخسوموليبروغيرهم .

وأثرت المطالعات تأثيراً واضحاً في تكوين ثقافته وأطلعته على الكثير من القضايا السياسية أُدخل جان جاك مدرسة داخلية عند القسيس البروتستنتي لا مبرسييه في بلدة بوسي الواقعة على سفح جبل ساليف ، وعاش حياة هنيئة في أحضان الطبيعة، ووصف هذه المرحلة قائلاً: لم أكن أتمنى سوى دوام تلك الحياة فترة أطول، كي أرسخ في نفسي الأسس الأخلاقية الصحيحة، وبقي في هذه الأجواء سنتين عاد بعدهما إلى جنيف

وفكر وهو في الخامسة عشرة في انتقاء عمل يكسب منه عيشه، فأراد أن يصبح قسيساً بروتستنتياً، لكنه أُلزم مُكرهاً على العمل متمرناً عند نقّاش ، فهرب من جنيف .

تقرب روسو أثناء وجوده في بلدة أنيسي من لويز فارون ، وهي سيدة محسنة لم توفق في حياتها الزوجية .

كانت بروتستنتية ثم اعتنقت الكاثوليكية ونجحت في تغيير مذهب روسو، إذ كان في ضائقة مادية وينتظر المساعدة أياً كانت ورأى روسو فيها صورة الأم نظراً لفارق العمر بينهما الذي تجاوزالعقد، ودامت علاقتهما حتى عام 1740

بدأ روسو يتنقل من مكان إلى آخر بحثاً عن عمل يكسب منه عيشه، فعلّم الموسيقى بعضاً من الوقت. وظل يجري وراء الشهرة والثروة حتى عام 1749 عندما عرض مجمع ديجون العلمي جائزة مالية لأحسن مقال يُكتب حول مساهمة النهضة العلمية والفنية في تهذيب الأخلاق .

ونالت مقالة روسو خطاب في العلوم و الفنون تلك الجائزة عام 1750

وقد تحدث فيها عن مضار العلوم والفنون وبيَّن كيف أنها تجعل الحياة الاجتماعية أكثر رفاهية وترفاً وتساعد بالتالي على البطالة واستعباد الناس، كما تقضي على الشعور الديني، وكيف أن تقدمها يؤدي إلى انحطاط في العادات والتقاليد ويساعد على الكسل والاستغناء عن القيم الأخلاقية التي تحلى بها المجتمع الباريسي بعد النهضة. ورأى النقاد أن براهين روسو حول هذه المسائل لم تكن محكمة بشكل منطقي .

قرر روسو إعلان عودته إلى البروتستنتية مذهب أجداده، لرغبته في استعادة حقوقه كمواطن في جنيف .

واستقر بين عامي 1756. 1757 في منزل ريفي قرب باريس يُعرف بالإرميتاج ، قدمته له الأديبة السيدة ديبيني ليبقى إلى جوارها، وأصبحت الطبيعة والغابة مكتباً فسيحاً لأفكاره وتأملاته .

والتقى في إحدى نزهاته بالسيدة دودُتو قريبة السيدة ديبيني، وكان الحب هذه المرة حقيقياً وعذرياً، ولم يستطع إلا أن يجهر به، فغادر الإرميتاج مرافَقاً بتهمة نكران الجميل، بعد أن بدأ كتابة جولي أو هيلوييز الجديدة (1761) ، وهي رواية ذاتية اجتماعية نفسية فلسفية: ذاتية لتوافقها مع حياة المؤلف، فقد ضمت مشاعره الخاصة من حب وانفعال وتوافق وافتراق، ورأى فيها حباً مثالياً رومنسياً ذكّره باليوم الذي دخلت فيه صوفي دودُتو عالمه، فهام بها وهو في الأربعينيات، واجتماعية لأنها انطوت على وصف المجتمع الباريسي والريفي، فوصفت عادات الناس وأخلاقهم وأسلوب حياتهم، ونفسية لأنها ركّزت على دراسة الحب في نفس بطليها، وخاصة في نفس البطلة التي قاست الكثير
حبها،وفلسفية لأن روسو ضمنها نظرته إلى الله والكون والإنسان

وتحكي الرواية قصة شاب يهيم بحب تلميذته، لكنها تتزوج سواه بناء على رغبة والدها، ويكتشف زوجها قصة حبها فيدعو العاشق القديم للإقامة زمناً بقرب العائلة

ولا تلبث الزوجة أن تتوفى بعد عيش هانئ بجوار الناس الذين أحبتهم وأحبوها
لا تكمن قيمة هيلوييز الجديدة في أحداثها بل في مشاعر أشخاصها، وقد شغلت موضوعات الحب والفضيلة والطبيعة والتأمل فكر روسو طويلاً .
والحب في رأيه طريق للسعادة، إن كان مشروطاً بالفضيلة والفضيلة كما رآها روسو هي البراءة والطيبة الطبيعية والسلوك الذي يمليه العقل المفكر والصوت العلوي للضمير، وتتجلى بأروع صورها في الريف .
وقد نجحت هذه الرواية في الدعوة إلى التنعم بالريف وبجمال طبيعته، ومهّدت بذلك الطريق للمدرسة الرومنسية .
نشر روسو عام 1762 الكتاب التربوي " إميل أو في التربية " ، في خمسة أجزاء، يتناول روسو في كل جزء منه مرحلة من مراحل عمر الإنسان
فيؤكد في الجزء الأول على ضرورة تربية الطفل من قبل والديه معاً، فالإنسان صالح بالفطرة ، والتربية تقيه من المجتمع الذي قد يفسد هذه الطبيعة، ويرى أن من أخطاء التربية الحديثة استخدام الطرق والوسائل التي من شأنها إزعاج الطفل وتخويفه .
الجزء الثاني، عندما يصبح الطفل قابلاً للتعلم والمناقشة (12.4سنة)، يرى روسو أن تعليم الصدق والابتعاد عن حشو الذهن بالخرافات يشكلان أساس هذه المرحلة، كما يشدد على التربية البدنية التي جعلت القدماء أقوياء وأشداء، فيتصور بطله إميل في الثانية عشرة من عمره «قوياً مليئاً بالحيوية والنشاط خالي الفكر من الهموم والمشكلات». وفي الجزء الثالث يبدأ التعليم الإيجابي (15.12سنة) ، ففكرة التعلم من الظواهر الطبيعية هي من مبادئ روسو التربوية ، فتعلّم الجغرافية مثلاً مقرون بمشاهدة الطبيعة، كما أراد روسو أن يتعلم إميل، الذي قارب سن الرشد، مهنة مفيدة في الحياة تؤمن له رزقه فاختار لبطله مهنة النجارة، وقدم أمثولة تربوية رائدة هي مشاركة الأستاذ الطالبَ في العمل.
ويركز الجزء الرابع الذي يتناول المرحلة الرابعة من عمر الإنسان (15- 20 سنة) على التربية الخلقية والدينية، فيرى روسو أنه لا يجوز مطلقاً غرس التعليم الديني عند مراهقين لم تنضج مداركهم بعد. أما الجزء الخامس فيبرز دور المرأة الفاضلة في التربية والأسرة والمجتمع .

بدأ روسو كتابه " إميل " بقوله : كل شيء يخرج من يد خالق الكون خير، وكل شيء يخرج من يد الإنسان شر .

وقد تحدث عن أهمية الإيمان بخالق الكون، وخلص إلى أن عدم التآلف بين معطيات الفلسفة والديانات، واختلاف آراء الفلاسفة وتباينها يدل على عجز العقل البشري عن التوصل إلى الحقيقة، وبالتالي يبقى الإنسان فريسة الشكوك

إلا أنه كان يؤمن بوجود إله أزلي لا يمكن معرفته، والإيمان بوجوده عقيدة مشتركة بين الديانات .

وقد نظم هذا الإله الكون بنواميس ثابتة لا حاجة لأن يبحث الإنسان في أسرارها، فالعقل البشري قاصر عن إدراكها .

وإن كانت الديانات المزدهرة في العالم كثيرة فإن اتباع الإنسان ديانة معينة خاضع للمحيط الذي يولد فيه .

ونادى روسو بالدين الطبيعي ، دين الفطرة الذي يولد عليه الإنسان ، وقد جلب كتاب " إميل " لمؤلفه سخط الملحدين والمتدينين على حد سواء، ولم يمض شهر واحد على نشره في هولندا حتى أصدر برلمان باريس حكماً يقضي بحرقه وسجن كاتبه .

أما أصدقاؤه فكانوا يؤيدون أفكاره دون أن يجرؤ أحد منهم على البوح بذلك علانية

وردّ روسو على هجوم رئيس أساقفة باريس قائلاً: إني أتخذ الكتاب المقدس وعقلي القاعدتين الوحيدتين اللتين أبني على أساسهما عقيدتي، كما أنني أرفض سلطان البشر ولا أخضع لما يعتقدونه إلا بقدر ما أرى فيه من حقيقة .

كان روسو قد بدأ في الوقت ذاته كتابة العقد الاجتماعي (1762) ، كنموذج للحياة السياسية، يحارب فيه الاستبداد مبيناً أن القوة لا تولّد الحق، ويشدد على الديمقراطية التي تمثل حكم الشعب بكامله أو بأكثريته. ورأى أنه لا يجوز أن تقوَّض الإرادة العامة في سبيل تحقيق أي هدف، مؤيداً عملية الانتخابات ومنادياً بالأخلاق والقيم ، والعقد الاجتماعي هو اتفاق بين فريقين أو شعب بكامله، اتفاق يلزم الفرد بالتنازل عن حريته الطبيعية بملء إرادته للمجموعة ، وبالتالي يدخل الحياة الاجتماعية وينتقل من الحياة الطبيعية إلى الحياة المتحضرة، وهذا الانتقال يحوّل الفرد، في رأي روسو، من حيوان جاهل إلى حيوان عاقل. أما المجتمع فيخضع لصوت الإرادة العامة أو الأكثرية، والقانون وحده هو الذي يحدد الحرية .

ورأى أنه لابد من تعديل القوانين أحياناً حسب المكان والزمان ، فلكل بلد خصوصيته. ليس هذا فحسب ، بل كان لروسو أيضاً فلسفة غايتها الأساسية سعادة الإنسان عن طريق إنماء عقله وتعليمه حقوقه وواجباته وتحريره من قيود القرون الوسطى وعبوديتها. وبهذا كرّس مبدأ سلطة الشعب المطلقة والمساواة بين المواطنين، وأبدع تياراً فكرياً كان المرجع لرجال الثورة الفرنسية .

كان روسو الملهم الأول للمصلحين التربويين في القرن التاسع عشر الذين وضعوا نظرياته موضع التطبيق، وكان له أثر فعال في تغيير بعض العادات والتقاليد السائدة في عصره، لكن يؤخذ عليه سلوكه الذي لايتطابق والأفكار التي نادى بها. فقد حارب التربية الشكلية التي تفتقر إلى الجانبين العاطفي والأخلاقي وركّز على أهمية تربية الطفل في المرحلة الأولى، وفي الوقت ذاته وضع أطفاله الخمسة في دار اللقطاء، وعلى الرغم من ندمه على ذلك لاحقاً .

فمؤلفه اعترافات ، الذي بدأ كتابته عام 1765 وصدر الجزء الأول منه عام 1782 والثاني عام1789، يُعد تبريراً ودفاعاً عن شخصية ازدواجية، رآها النقاد متعالية وأنانية .

ويعترف روسو بأنه يتأرجح بين الضعف والشجاعة وبين الانزلاق والفضيلة، ومع ذلك يفضل أن يكون رجلاً متناقضاً على أن يكون متعصباً منقاداً

فقد روسو في جميع مواقفه مصداقيته، فلم يصدق أهل جنيف دفاعه عن البروتستنتية، فبقي بلا انتماء ديني ورحل إلى لندن عام 1766، وأصبح فريسة أوهام أدخلت الشك في نفسه إزاء أقرب أصدقائه، إذ تصور أنه مضطهد وملاحق من قبل الجميع، فقرر العودة إلى باريس عام 1767، ووجد أنه فقد اهتمام المجتمع الباريسي أيضاً

ومع ذلك أراد أن يترك للأجيال صورة نقية لا شائبة فيها، فكتب حوارات ثلاثة أسماها روسو قاضي جان جاك (1776.1772)

كانت فلسفة روسو على الصعيد النظري هادفة تعكس وجهة نظر فيلسوف خبِر واقعاً اجتماعياً أراد إصلاحه . فإن كان الإنسان حراً ووحيداً عند ولادته، كما يرى الأديب الفيلسوف ، وإن كان الإنسان البدائي أكثر سعادة من الإنسان الحضاري ، لأن حياته تقتصر على أشياء بسيطة أولية، فإن هذا لا يعني أن روسو كان ينادي بالعودة إلى الحياة البدائية، فهو يعرف أنه أمر مستحيل، لكنه أراد أن يدفع الإنسان إلى اختيار حياة بسيطة فاضلة ترتبط بأخلاقية الفرد لا المجتمع . ويثور روسو، الذي عانى البؤس، على التقسيم غير العادل

للثروات الذي يؤدي بالضرورة إلى انعدام المساواة بين الناس ، وبالتالي إلى الظلم الذي يسبب ظهور أحاسيس الطمع والغيرة والخداع والبخل،وهي صفات تدمر الإنسان ، وتولد صراعاً بين طبقتي المترفين والمحتاجين . وهو يرى أن أي عقد يبرم بينهما يكبّل الضعيف ويقوّي الظالم . وبالنتيجة يرى روسو أن البشرية بكاملها قد خضعت للبؤس والعبودية لصالح بعض الأفراد الذين جُبلت نفوسهم على الطمع .

وقد نادى بقوانين تخدم الصالح العام، ودافع عن الحرية السياسية والمساواة الاجتماعية والاقتصادية ، وأراد أن يُخرج النفس البشرية من صراعها بين الحقائق والأوهام ، فكشف في اعترافاته عن مشاعره الدفينة بهدف إصلاح الذات ومحاسبتها. وقدم حلولاً للنفس التواقة للسعادة، فالطبيعة والحياة الريفية تقدمان حياة مريحة بعيدة عن منغصات المجتمع .

تدهورت حالة روسو الصحية وهو يكتب أحلام يقظة لمتجول وحيد (كُتبت بين عامي 1772ـ1776ونشرت عام1782) حاول فيها أن يكون مرآة لطبيعته الكامنة التي تآلفت وطبيعة الكون .

وكتب مؤلفات أخرى اقل أهمية، منها أوبرا أو مسرحية غنائية ضاحكة بعنوان عرّاف القرية» (1752) وملهاة «نرسيس» (1752) ، وخطاب في أسباب وأسس عدم المساواة بين الناس» (1755) هاجم فيه المجتمع والملكية الخاصة .
(1767) وألف أيضاً معجم الموسيق .

لم يكن الموت لروسو باعثاً على القلق، بل خير وراحة، ولاسيما أنه شعر بالإخفاق في حياته وعزاه لأعدائه، وتوفي في قصر إيرمنونفيل شمالي فرنسا حيث كان في ضيافة صديق له . ونُقلت رفاته عام 1794 إلى البانتيون ليرقد إلى جانب العظماء .

فولتير – 1694 – 1778 – (Voltaire)

ولِد الأديب والفيلسوف الفرنسي فرانسوا ماري آروِه المعروف بـ ڤولتير في باريس ، لعائلة ميسورة، جانسينية تؤمن بالجبرية والغائية .

بعد مرحلة تأسيسية، حصّل فيها ثقافة أدبية متينة اتجه إلى دراسة الحقوق، وما لبث أن انصرف عنها إلى حياة اجتماعية ماجنة، أبرزت ميله إلى التحرر والاستقلال، فتألقت قريحته في نظم أشعارٍ ناقدة طالت حتى الوصي على عرش فرنسا، مما قاده إلى سجن الباستيل مرتين .

بعد خروجه الأول، اتخذ لنفسه لقب ڤولتير ، ونشر مأساة أوديب التي شهرته، ومن ثم ملحمة الهنرياد الشعرية تمجيداً لهنري الرابع .

أثار ذلك سخط السلطات، فاغترب إلى إنكلترا (1726-1729)، حيث ارتاد البلاط الملكي وحلقات أهل العلم، فأفاد من مناخ فكري يتّسم بحرية التعبير، ونهل من الثقافة والفلسفة الإنكليزية التجديدية مما ترك أثراً بالغاً في نمط حياته وتفكيره وهكذا تحول الشاعر الظريف المغرم بالأدب إلى فيلسوف داعية إلى التجديد والحرية الفكرية والدينية من جهة، وإلى العدالة الاجتماعية من جهة أخرى .

نشر فولتير إثر عودته إلى وطنه مسرحيات بروتُس عام (1730)، وموت قيصر عام (1731)، وزايير عام (1732)، وتاريخ شارل الثاني عشر عام (1731) التي أمرت الحكومة بمصادرتها .

أصدر فيما بعد الرسائل الفلسفية ، عالج فيها مسائل المجتمع والعلوم والآداب والدين والفلسفة، وضمّنها مدحاً للأعراف السياسية الإنكليزية ونقداً للكنيسة الكاثوليكية، والملكيّة المطلقة في فرنسا .

وقد أظهرت الرسائل تطوّراً في نهج ڤولتير الفكري الناقد للأنماط السائدة، وأثارت غضب البرلمان، مما اضطره إلى الابتعاد واللجوء إلى قصر السيدة دي شاتليه على حدود مقاطعة اللورين ، حيث أمضى عشر سنوات (1734-1744)، انكب فيها على استكمال ثقافته في مختلف مجالات العلم والمعرفة من فيزياء وفلَك وفلسفة وأدب، على الرغم من انصرافه إلى حياة الترف واللهو والتسلية . كتب في هذه المرحلة رجل المجتمع عام (1736)

وخطاب حول الإنسان عام (1736)، عبر فيهما بأسلوب ساخر وتهكمي عن ميله إلى الفلسفة الأبيقورية ، ودعا إلى التسامح والأخوة والتمتع بالحياة .

عُين دارجِنسن صديق ڤولتير وزميل دراسته وزيراً للخارجية عام 1744، فعاد إلى باريس، والتحق كنبيل بالبلاط، وسُمي مؤرخاً رسمياً للملك، ومن ثم صار عضواً في الأكاديمية الفرنسية إلا أن طباعه الحادة وفكره الهدّام أقلقا الملك لويس الخامس عشر، فأبعده

أقام المنبوذ في مدينة سو فترة، كتب في أثنائها قصة زاديغ عام (1747) التي عبرت عن والتحق بالسيدة شاتليه ثانية ، وبعد وفاتها تشاؤمه من خلال نقد اجتماعي وديني لاذع عام 1749 استجاب لدعوة فردريش الثاني ملك بروسيا، الذي كان قد راسله منذ عام 1734 وكان لا يزال وصياً على العرش

ودغدغ ڤولتير حُلم أن يصبح الوزير الفيلسوف لصديقه الملك المستنير، ولكن سرعان ما اصطدمت الشخصيتان القويتان، ونشب الخلاف بين الرجلين، فعاد أدراجه إلى بلده عام

أصدر في هذه الفترة ميكروميغاس عام (1725)، وهي قصة فلسفية حول نسبية 1753 (1736) المعرفة، وعصر لويس الرابع عشر ، انتقص فيه من مكانة الملك عام

هام الأديب باحثاً عن مكان بمنأى عن السلطة والبلاط، يستقر فيه سيداً في بيته، يمارس نشاطه الفكري بحرية تامة إلى أن استقر عام 1758 في فرنيه بالقرب من مدينة جنيڤ على الحدود السويسرية، اشتراه بفضل الثروة التي ورثها وكسبها بتقربه من ملوك فرنسا وإنكلترا وبروسيا وبولونيا.

ولم يثنِه ترحاله عن الإنتاج، فجاء بحث الأخلاق عام (1756) تأريخاً للحضارة الإنسانية في الصين والهند وبلاد فارس وبلاد العرب، ويشتمل على فصول حول الأخلاق والطبائع والأنظمة والأدب والاكتشافات الكبرى، قيّم المؤلف فيه أداء الحكّام والملوك بالنسبة إلى الرفاه والتقدم الذي نشروه أيام السلم، وليس إلى الانتصارات والفتوحات التي حقّقوها أيام الحرب

نظم ڤولتير عام 1755 قصيدة طويلة دحض فيها مفهوم الغائية - العنائية ومبدأ التفاؤل الذي نادى به الفلاسفة أمثال لايبنيتس ، وتساءل عن ضرورة هلاك الأبرياء ووجود الشر على وجه الأرض، فخلُص إلى القول إنّ سرّ الأشياء يتخطى الفهم الإنساني، وما على المرء إلاّ الانصراف إلى محاربة الظلم الاجتماعي والأخلاقي، بدل إضاعة الوقت في متاهات

الماورائيات، وعلى خلفية هذا الموقف نشأ خلاف بينه وبين جان جاك روسو، فجاءت قصته الأشهر والأوسع انتشاراً كَنديد عام (1759)، دعَّم من خلال أحداثها المأساوية، وبسخرية بارعة، رفضه القاطع للاتّكال على العناية الإلهية، واقترح على الإنسان أن يسعى، من خلال جهده وعمله اليومي، إلى تحسين وضعه والتغلّب على قلقه أمام المجهول، وهذا ما عبّر عنه بمقولته الشهيرة ليحرث كل بستانه .

وقد ضاعف مراسلاته مع عظام عصر التنوير من رجال الثقافة والحكم، على امتداد القارة الأوربية، ومنهم كاترين الثانية، قيصرة روسيا، التي اشترت مكتبته ونقلتها بعد وفاته إلى سان- بطرسبورغ .

علاوة على ذلك ثابر في نشر أفكاره الفلسفية عبر مسرحيات كتبها، وأصدرها، وأدى أدواراً في تمثيلها على خشبة المسرح الذي أقامه، ومن خلال قصص أشهرها الساذج عام ،تمحورت حول نقده للخبث الاجتماعي والتقاليد البالية (1768) (1767) وأميرة بابل عام والعقائد الفارغة .

ولم تثنِ السنون الفيلسوف عن مداخلاته العديدة والصاخبة في قضايا عدلية شغلت عصره، دفاعاً عن حقوق المظلومين في وجه محاكم دينية أو مدنية جائرة

وقد أسهمت مثل هذه الاهتمامات بازدياد شهرته وتعاظم نفوذه

من أهم أعماله في سنواته الأخيرة مقالة في التسامح عام (1763)، والقاموس الفلسفي عام (1964) .

في عام 1778، وبعد أن اطمأن إلى مكانته وضعف السلطة، وعند عرض مسرحية إيرين في باريس قرر حضور العرض، فاستقبلته جماهير المدينة بحفاوة أثبتت الريادة التي آلت إليه ولكن سرعان ما أنهكه الجهد، فتُوفي في مدينة مولده وهو في قمة مجده .

عاش ڤولتير، صاحب المزاج الحاد والذهن المتوقد، حياة صاخبة زاخرة بالإنتاج، لم يترك موضوعاً إنسانياً إلا اقتحمه بجرأة فريدة. كتب ونشر ما يزيد على مئة وستين مؤلفاً، وصارع على جبهات المعرفة جميعها، فجسد مثال المثقف الجديد في عصره .

أشعل ثورة في الفكر، طالت الأعراف والمؤسسات والعقائد، وأسهم مع ديدرو ، وروسو في إطلاق حرية التعبير والصحافة وفي تكوين مناخ فكري تقدمي لم تلبث الثورة الفرنسية أن أفادت منه .

تمكن الكاتب. الفيلسوف من اللغة الفرنسية، وأغناها بفنه وبراعته، فجاءت بأسلوب مبتكر، حديثة، سهلة القراءة، لم تفقد شيئاً من سلاستها حتى العصر الحاضر.

قيّم فولتير، بنظرة الناقد العارف، آداب الكلاسيكيين، أمثال راسين وموليير وكورني وبوالو ولافونتين ، وثمن دورهم في تكوين الذوق الأدبي والفني.

وبرع في نظم الشعر، وجدد الكتابة المسرحية موسعاً آفاقها إلى الدين والفلسفة والسياسة والتاريخ، على وجه الخصوص، الذي جعل منه فناً وعلماً في محاولة مبتكرة لإحياء الماضي على حقيقته، باعتماد الوثائق، فمهد الطريق لرؤية اجتماعية إنثروبولوجية راجت في القرون التالية .

وقد استند في عقيدته إلى مذهب الفيلسوف الصيني كونفوشيوس ومقولته الشهيرة عامل جارك كما تحبّ أن يعاملك .

أما في ميدان الدين فقد حارب التعصب، وناهض العقائد، ورفض الطقوس، ودعا إلى مبدأ إلهي يثبته العقل، فأقر بخالقٍ سامٍ وأزلي، مُوجد للعالم وفق قوانين ثابتة، أسماه المهندس الأكبر، وهذا ما يُعرف بمذهب التأليه .

لم يكن لڤولتير نظرية فلسفية معينة أو مشروع سياسي محدد ، واقتصر في رسائله التي هي مرآة عصره (2054 رسالة نشرت في 102 مجلّد)، وفي قصصه الفلسفية على الدعوة إلى مجتمع حرية وتسامح وحضارة توفر الرفاه والسعادة لإنسان مسلّح بالعقل ، مُحرر من القيود والرقابة، يوسع أفقه ليصبح مواطناً في عالم واسع، أعظم فضائله عمل الخير، وأشرف قوانينه العمل .

دنيس ديدرو – 1713 – 1784 (Denis Diderot)

ولد دنيس ديدرو في بلدة لانغر وتوفي في باريس

كان والده صانع سكاكين كاثوليكياً متديناً يطمح أن يُدخل ابنه السلك الكهنوتي، ولكن إيمان ديدرو تداعى في سن مبكرة مع أنه درس عند الآباء اليسوعيين، ثم انتقل إلى باريس وحصل على شهادة أستاذ في الفن في عام 1732، ودرس أيضاً الرياضيات والفيزياء مما قاده إلى دراسة الكيمياء، كما درس الإنكليزية واليونانية واللاتينية

تدرب على المحاماة ولم يمتهنها، وتبقى رسائله إلى صوفي فولان، المرأة التي أحبها في مرحلة النضج، المصدر الوحيد للمعلومات عن حياته .

يعد ديدرو من أهم فلاسفة عصر التنوير وتأثر فكره بكتابات هوبز واسبينوزا ، ولوك ، واهتم بالتطورات العلمية التي عرفها عصره وبنى على أساسها نظرته المادية للحياة.
إنتاجه ضخم ومتنوع من مراسلات وكتابات في مجالات عدة كالفلسفة والرواية والمسرح والنقد الفني .

بدأ ديدرو الكتابة بدءاً من عام 1742، ونشر ترجمات عدة منها ترجمة عن الإنكليزية لتاريخ اليونان، ونشر في عام 1745 ترجمة حرة لكتاب «استفسار حول الفضيلة والاستحقاق عام (1966) للكاتب الإنكليزي شافتسبري الذي فصل بين الدين والأخلاق، رغم أنه في النهاية يعود ويتمسك بوجود «إله يحكم العالم بذكاء وطيبة، ويربط الفضيلة بالإيمان .

بدأ ديدرو بالكتابة الفلسفية بعد أن التقى جان جاك روسو الذي شاركه الرأي في أن المجتمع يقمع الإنسان ويستعبده، وظهرت لديه في هذه المرحلة المبكرة من حياته ملامح المذهب الألوهي ، مما أدى إلى ملاحقته وسجنه فترات طويلة، فتحول إلى الإلحاد ثم إلى المادية .

ولجأ بعد رسالة حول العميان عام (1749) إلى أسلوب المراوغة في الكتابة لتفادي السجن

شغل عمل ديدرو في الموسوعة جزءاً كبيراً من حياته، وعدّها قضيته ووسيلته للتأثير في الحاضر والمستقبل، فكتب لها في الأخلاق والأدب والفن والنقد الفني والفلسفة .

أما دراساته الفلسفية فقد صدرت في كتب مستقلة مثل أفكار فلسفية ، ومذكرات في موضوعات مختلفة في الرياضيات ، إضافة إلى روايتي الراهبة عام 1760 وجاك القدري

عام (1771)، وقصة عنوانها الحلي الظاهرة ، ومسرحيتي الابن الطبيعي عام (1757) ورب العائلة .

وقد صور في رواياته الحياة الاجتماعية واهتم بالمرأة ورفض مفهوم المطلق على صعيد الأخلاق .

تعرض ديدرو في كتاباته الفلسفية إلى مفهوم الإيمان والطبيعة، ونظر إلى تكوين العالم نظرة مادية بحتة، واعتمد مبدأ الشك قاعدة أساسية في عمل الفيلسوف
وكانت أفكاره هذه مع غيره من الموسوعيين تمهيداً للثورة الفرنسية
ودرس علاقة التوجهات الفردية بالمصلحة العامة، وطالب بأن يكون منطق المصلحة العامة هو الذي يحكم القوانين المدنية والسياسية والقضائية .

وطالب أيضاً بسلطة ملَكية قوية، وكان يحلم بحاكم فيلسوف مع أنه اقتنع فيما بعد باستحالة تحقيق ذلك .

كان مناوئاً للاستبداد كتوجه عام، لكنه مال إلى فكرة المستبد العادل، بمعنى أن الحاكم يمكن أن تكون له سلطة مطلقة إذا حكم بالمنطق والعدالة .

كان عمل ديدرو في مجال المسرح محدوداً بعامي 1757 و1758 فقط. ولا يمكن عدّه كاتباً مسرحياً، إلا أن اهتمامه وشغفه بالمسرح جعلاه من أهم المنظرين له، ويعد مؤسس الدراما البرجوازية نوعاً مسرحياً وسيطاً بين المأساة والملهاة، في النصوص النظرية المرفقة بمسرحيتي الابن الطبيعي ورب العائلة، ومؤلفه خطاب حول الشعر الدرامي .
ولكن يبقى نصه مفارقة حول الممثل - الذي نشر متأخراً عام 1930- النص الأهم، ولا يزال مَعلماً من معالم الكتابات النظرية في المسرح حول أداء الممثل .

والفكرة الأساسية التي يطرحها الكتاب هي أن الممثل يجب أن يتبنى موقف المراقب لإبداعه، بمعنى أنه يناقش ويحاكم أداءه، وهنا تكمن فكرة المفارقة وصعوبة الفكرة في أن يفتح الممثل الذي يسعى إلى الحقيقة حواراً مع ذاته باعتبار أن ذلك قد يقضي على الحس الفني .

لم يستطع ديدرو التعبير عن أفكاره النظرية وتمثيلها في الفن والأدب، فهو مع إعطائه التربية دوراً كبيراً في تكوين الإنسان ومع توجهه نحو المادية في الفلسفة لم يكن ثورياً بالدرجة نفسها في مجال الفن، فأدبه وفنه يقعان في مرحلة ما بين الاتباعيةالجديدة

(الكلاسيكية الجديدة) التي سبقته والمرحلة التالية الإبداعية (الرومانسية)، التي مهد لها في نظريته حول العبقرية، التي تنبع في رأيه من الغريزة واللاوعي .

آدم سميث – 1723 – 1790 (Adam Smith)

فيلسوف واقتصادي سكوتلندي ، ولد في كيركالدي سكوتلندة، وتوفي في أدنبرة . لُقب بأبو الاقتصاد السياسي ، تعبيراً عن الإسهام الكبير الذي قدمه لهذا العلم في بداية نشأته في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر . في سن الرابعة عشرة انتقل سميث إلى جامعة أكسفورد حيث درس الآداب والفلسفة مدة ست سنوات. بعد تخرجه عُين أستاذاً للآداب في غلاسكو وشغل في عام 1753م كرسي أستاذية الفلسفة، حيث كان يدرس الاقتصاد السياسي إلى جانب الفلسفة. انطلق سميث من مقولاته الفلسفية حول «الانسجام» والنعمة والواجب في معالجة القضايا الاقتصادية لعصره، وكان يستخدم عبارة الطبيعي للدلالة على ما هو منسجم مع الشروط المتغيرة .

أسس آدم سميث نظرية الحرية الاقتصادية التي ترى في تصرف الإنسان وسعيه وراء مصلحته الشخصية، في ضوء تغيّر الشروط التي يعيش فيها، أمراً طبيعياً يقود إلى خير المجتمع، وأن الأجور الطبيعية والأسعار الطبيعية هي تلك التي تكون منسجمة مع شروط العرض والطلب وتتغير بتغيرها، فتوفر بذلك الخير والنعمة للأفراد والمجتمع .

في عام 1764م انفصل سميث عن التدريس الجامعي ليعمل وصياً ومستشاراً لدوق بوكليه الغني، ورافقه طوال سنتين إلى فرنسا حيث التقى بالاقتصاديين الطبيعيين (الفيزيوقراط) فرانسوا كينيه وتورغو فتأثر كثيراً بآرائهما الاقتصادية، وقد بدا هذا التأثر واضحاً في مقولته الطبيعي ، وكذلك في دفاعه عن الحرية الاقتصادية .

وفي المدة بين عامي 1767 و1776 م ، بعد عودته من فرنسا، ركز جهوده في إعداد كتابه الشهير ثروة الأمم .

وفي عام 1777 م عُين مفوضاً للجمارك ورسوم الملح في سكوتلندة، وأقام مع والدته في أدنبرة .

وفي عام 1787م أصبح رئيساً لجامعة غلاسكو حتى توفي في عام 1790م

على الرغم من دراسته الفلسفة والآداب وتعيينه أستاذاً للفلسفة في جامعة غلاسكو وإصداره كتاب نظرية الشعور الأخلاقي عام 1759م ، الذي أعطاه شهرة واسعة .

عُرف آدم سميث بنظرياته الاقتصادية التي غيرت كثيراً من مفاهيم العالم في الربع الأخير من القرن الثامن عشر .

يعد آدم سميث أحد مؤسسي مدرسة الحرية الاقتصادية التي عُرفت باسم المدرسة التقليدية (الكلاسيكية)، ففي كتابه ثروة الأمم الذي صدر بعنوان بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم، عام 1776 م بحث آدم سميث في آلية النمو الاقتصادي مميزاً بين ثلاثة عوامل للإنتاج وتوزع الناتج بينها: العمل، ومكافأته هي الأجر، والرأسمال، ويعطي صاحبه الربح، إضافة إلى الأرض التي تعطي صاحبها الريع .

وتوصل آدم سميث إلى نتيجتين رئيستين : الأولى: أن ناتج العمل لا يعود بتمامه إلى العامل، والثانية : أن ريع الأرض يتزايد مع الزمن، بسبب زيادة الطلب على المنتجات الزراعية، فترتفع أسعارها وتتدنى الأرباح التي يحصل عليها أصحاب رؤوس الأموال .

وهذا يقود إلى تدني الحوافز على الادخار ثم إلى الركود الاقتصادي

هاتان النتيجتان بنى عليهما فيما بعد كارل ماركس نظريته في القيمة الزائدة وفي زوال النظام الرأسمالي .

وأشار آدم سميث إلى أن الحرية تحفز على النمو، إذ إن الأشخاص، بفضل نعمة الحرية، يستطيعون تحقيق مصالحهم الفردية، وعندما يسعى كل فرد لتحقيق مصلحته الفردية تتوضع، في رأي آدم سميث، مؤسسات وسلوكيات توفر عفوياً قيام نظام منسجم مع الطبيعة مقولته حول العصا السحرية يحقق مصلحة المجتمع على نحو أكثر فعالية مما لو كان الهدف هو تحقيق المصلحة العامة على نحو مباشر .

لهذا كان آدم سميث، يرى أنه من المناسب أن تحجم الدولة عن أي تنظيم أو تقييد لمصلحة أي نشاط اقتصادي أو أية فئة من الأشخاص، ويقتصر عمل الدولة، بحسب رأي آدم سميث، على القيام بالواجبات الثلاثة الآتية: الدفاع عن المجتمع ضد الأعمال العدوانية الخارجية، وحماية كل عضو من أعضاء المجتمع ضد الظلم والاضطهاد من قبل الأعضاء الآخرين، والقيام بالأشغال العامة التي يحجم عنها الأفراد بسبب عدم ربحيتها .

كما ضمّن سميث كتابه بحثاً يتناول أهمية تقسيم العمل، وأثره في زيادة تأهيل العمال وفي رفع إنتاجيتهم وتبسيط حركات العمل، مما يقود إلى استخدام الآلات .

كما أشار أيضاً إلى دور السوق وسعتها في تشجيع كل شخص على التخصص في الإنتاج ومن ثم زيادة الإنتاجية وتحقيق النمو .

وانطلاقاً من نظريته في تقسيم العمل والتخصص فيه امتدح آدم سميث الإيجابيات الكبيرة لعلاقات التبادل التجاري بين الأمم ولكن من غير أن يهمل المصالح القومية. لقد كان داعية للحرية الاقتصادية، ولكنه لم يكن ليضحي بمصالح وطنه.

أوردت الموسوعة الفرنسية (لاروس) في التعريف بآدم سميث مايأتي: إن كتابه ـ المقصود ثروة الأمم ـ هو كتاب مؤلف بريطاني تجريبي، ضعيف الاهتمام بالمنطق، ولكنه مهتم جداً بالمصالح البريطانية، يحكم على الأوضاع الدولية من خلال المسائل التي تهم بريطانيا العظمى .

توماس ريد – 1710 – 1796 (Thomas Reid)

توماس ريد الحاصل على زمالة الجمعية الملكية في إدنبرة، كان فيلسوفًا اسكتلنديًا مثقف دينياً .

أسس ريد المدرسة الاسكتلندية للحس السليم، ولعب دورًا مهماً في التنوير الاسكتلندي

شارك ريد في تأسيس الجمعية الملكية في إدنبرة في عام 1783

عاصر ريد الفيلسوف ديفيد هيوم ووُصف بأنه أول وأشرس نقاد هيوم

رأي توماس ريد أن الإدراك الفطري يجب أن يكون هو القاعدة الأساسية التي تقم عليها كل أشكال التحقيقات الفلسفية .

اختلف مع هيوم، والذي أكد على أنه ليس من الممكن إطلاقاً التعرف على مكونات عالم خارجي وذلك لأن المعرفة محدودة بأفكار في العقل. كما اختلف ريد مع جورج بيركلي القائل بأنه لا وجود لعالم خارجي وإنما هو مجرد أفكار عقلية. على العكس إذن، فإن توماس ريد رأى بأن الإدراك الفطري كفيل بإثبات وجود عالم خارجي مستقل .

خلال أيام حياته ولمدة معينة في القرن التاسع عشر الميلادي، كان توماس ريد أكثر شهرة أيد توماس ريد ودافع عن "الواقعانية المباشرة" و "الواقعانية وصيتاً من ديفيد هيوم الإدراكية الفطرية" كما أنه عارض وبشدة "نظرية المُثل" و التي روج لها جون لوك، رينيه ديكارت، والعديد من أعلام الفلسفة الحديثة ممن تبعهما .

كان يكن تقديراُ واحتراماً عظيماً لديفيد هيوم، وطلب من صديق له أن يحمل لهيوم مخطوطة من كتابه التحقيق الوارد أعلاه وقد كان تعليق هيوم على العمل بأنه "عميق فلسفياً" و "مكتوب بطريقة حية ومسلية، إلا أن ثمة أخطاء تبدو في المنهج المُتبع فيه" كما أنه انتقد ريد على تلميحه لوجود الأفكار الفطرية الأفلاطونية .

وخلاصة النظرية أننا ندرك حقائق الأشياء الخارجية إدراكاً سليماً بفطرتنا والمعرفة التي تجيء عن هذه الطريق واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى برهان .

أما فلسفته الخلقية فقائمة على أساس الضمير الذي يدرك الفضيلة بحدس مباشر .

يعتقد ريد أن الحس السليم (بالمعنى الفلسفي الخاص) أساس جميع التحقيقات الفلسفية، أو يجب أن يكون كذلك. اختلف ريد مع هيوم الذي أكد على استحالة معرفتنا

لماهية العالم الخارجي لأن معرفتنا مقتصرة على الأفكار الموجودة في عقولنا، واختلف أيضًا مع جورج بيركلي الذي اعتقد أن العالم الخارجي ما هو إلا أفكار في عقولنا .
وفي المقابل، زعم ريد أن الأسس التي يُبنى عليها حسنا السليم تبرر إيماننا بوجود عالم خارجي .
اعتُبر ريد أكثر أهميةً من هيوم خلال فترة حياته وحتى القرن التاسع عشر .
كان ريد مناصرًا للواقعية المباشرة أو الواقعية المنطقية، وانتقد بشدة نظرية الأفكار (المثالية) التي دعا إليها جون لوك ورينيه ديكارت وجميع فلاسفة بداية العصر الحديث الذين جاؤوا بعدهم تقريباً .
أُعجب ريد بهيوم، وأرسل له مخطوطة قديمةً من تحقيقاته عن طريق صديق مشترك .
قال هيوم إن تحقيق ريد مكتوب بطريقة مسلية وواقعية، لكنه لاحظ وجود بعض العيوب في الأسلوب، وانتقد أيضاًعقيدة ريد بسبب تلميحها إلى وجود أفكار فطرية .
كان لنظرية ريد حول المعرفة تأثير قوي على نظريته في الأخلاق . رأى ريد في النظرية الأبستمولوجية جزءاً تمهيدياً للأخلاقيات العملية، فعندما ترسخ الفلسفة معقداتنا المشتركة لا يصبح بإمكاننا سوى التصرف وفقاً لها لأننا نعلم ما هو الصواب. تعيد فلسفة ريد الأخلاقية إلى أذهاننا الرواقية الرومانية، التي أولت أهميةً لفعالية الذات وضبط النفس. يقتبس ريد أحيانًا من شيشرون، الذي استحدث مصطلح الحس السليم . رد ريد على حجج هيوم المتشككة والطبيعية من خلال سرده لمجموعة من مبادئ الحس السليم التي تشكل أسس الفكر العقلاني . ينبغي على من ينخرط في حجة فلسفية ما مثلًا أن يفترض ضمنيًا ومسبقاً معتقدات معينة مثل أنا أتحدث إلى شخص حقيقي وهناك عالم خارجي لا تتغير قوانينه وغيرها من الادعاءات الإيجابية والجوهرية الأخرى. لا يعتقد ريد أن الإيمان بحقيقة هذه المبادئ أمرًا عقلانياً، إذ يتطلب العقل نفسه وجود هذه المبادئ بوصفه شروط مسبقة، كما يفعل التكوين الفطري للعقل البشري. وبالتالي، يعتقد ريد أن الإيمان بمبادئ الحس السليم هو اختبار حقيقي لسلامة العقل (لربما يكون هذا الموقف ساخرًا وردًا على هيوم وبيركلي). على سبيل المثال، يقول ريد في كتابه القوى الفكرية للإنسان : قبل أن يستطيع البشر التفاهم سوية، ينبغي أن يتفقوا أولًا على المبادئ الأولى، إذ يستحيل أن يتفاهم إنسان مع آخر دون أن يتشاركا مبادئ واحدة .

سرد ريد مجموعة من المبادئ الأولى، إذ جاء فيها : يجب أن تتبع الصفات إلى شيء ذو شكل، ولون، خشن أو أملس، متحرك أو مقاوم .

نحن نسمي الجسد وفقًا لذاته وليس لصفاته .

إن رأى شخص ما في إنكار وجود صفات أو ذات لهذه الأشياء أمراً مناسباً، أتركه يتمتع برأيه بصفته رجلًا ينكر المبادئ الأولى ولا يمكن التفاهم معه .

طرح ريد حججًا إيجابية مبنية على البصيرة الفينومينولوجية بغرض تقديم مزيج جديد من الواقعية المباشرة وفلسفة اللغة العادية .

أكد ريد في فقرة نموذجية في كتابه القوى الفكرية للإنسان أنه يتخيل حيوانًا عند تصوره لقنطور على الرغم من أن لا فكرة تساوي حيوانًا، لذا فهو لا يتصور فكرة بل قنطوراً

تستند هذه النقطة إلى كل من توصيف التجربة الذاتية لتصور الشيء وتوصيف ما نعنيه عندما نستخدم الكلمات .

رأى ريد في فلسفته معرفةً متاحةً أمام العامة من خلال التأمل الذاتي والفهم الصحيح لكيفية استخدام اللغة، لذا اعتقد أنها فلسفة الحس السليم .

ايمانويل كانت – 1724 – 1804 (Immanuel Kan)

فيلسوف ألماني ومؤسس المثالية الكلاسيكية الألمانية، والمثالية النقدية ، أو المتعالية

ولد في مدينة كونيغسبرغ في بروسيا الشرقية (حالياً كالينينغراد في روسيا لأسرة من البورجوازية الصغيرة .

درس في جامعة كونيغسبرغ، وعمل فيها محاضراً ثم أستاذاً ثم مديراً لها وكان يجيد الإنكليزية والفرنسية .

لكنه لم ينل درجة الأستاذية إلا بعد عامه السادس والأربعين، وظل في مدينته إلى أن تقاعد على أثر مرض ألم به عام 1799، مات بعدها بأربع سنوات .

كان كانت أول فيلسوف يقضي حياته مدرساً للفلسفة، وطبعت حياته فلسفته، وجاءت كتاباته مرتبة ومنظمة أكاديمياً، فأثرت في عصره وشطرت الفلسفة الحديثة شطرين، ماقبل كانت ، ومابعد كانت، وسيطرت فلسفته على القرن التاسع عشر برمته، وكانت نتاجاً أصيلاً لما استقاه من سابقيه .

تأثرت فلسفته بتيارين كبيرين من تيارات الفلسفة الأوربية، أحدهما النزعة العقلية، كما صاغها لايبنِتس، وفولف وباومغارتن ، والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التي قرأها عند هيوم ، وكان تأثيره شديداً فيه، حتى وصفه أنه أيقظه من سباته الاعتقادي .

وتنقسم فلسفة كانت إلى مرحلتين أساسيتين : مرحلة ما قبل 1770 وتسمى قبل النقدية، وما بعد 1770 وتسمى النقدية .

وكلمة نقدية وضعها كانت نفسه، إذ وصف فلسفته الناضجة أنها مثالية نقدية تقوم على نقد الفلسفة العقلية .

وفيها كتب نقد العقل الخالص عام (1781) مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية عام (1783)، وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عام (1875)، والمبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي عام (1786)، ونقد العقل العملي عام (1788) ونقد ملكة الحكم عام (1790) (1795) والدين في حدود العقل المحض عام (1793) والسلام الدائم عام وميتافيزيقا الأخلاق عام (1797) في جزأين، الأول المبادئ الميتافيزيقية للحق، والثاني المبادئ الميتافيزيقية للفضيلة .

ويجمع كانْت في كتابه نقد العقل النظري بين النزعة العقلية والتجريبية في مركب واحد، كمحاولة لتبيان قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة ونسبة الحقيقة في هذا التفكير، عن طريق تبيان حدوده وقدراته، والوقوف عند حقيقة ادعاءاته بمعارف تجاوز الطبيعة .

ولم يشك كانْت في المعرفة الرياضية، لكنه شك في المعرفة الميتافيزيقية وفي قدرة العقل على الحصول على هذه المعرفة

ويحسم كانت هذه المفارقة بمناقشة الأحكام، لأنها أفعال عقلية تتجلى فيها المعرفة الحقة وتحتمل الصدق والكذب ويعتمد عليها العلم، فإذا أمكن تعرف خصائصها والطريقة التي تتألف بها، أمكن قيام ميتافيزيقا علمية، فيميز بين الأحكام التحليلية والأحكام

فالأحكام التحليلية يكون محمولها جزءاً من موضوعها كما القول: الكل أكبر من التركيبية الجزء .

وتعتمد مبدأ عدم التناقض، وهي أحكام مستقلة عن كل خبرة حسّية، فالحكم فيها أولي قبلي وضروري أي صادق أو كاذب بالضرورة من دون حاجة للتجربة، وكلي لا احتمال ولا استثناء فيه، لهذا فهي أحكام تفسيرية لا تفيد في إقامة العلم.أما الأحكام التركيبية: فيزيد محمولها معرفة على موضوعها، لأن المحمول غير متضمن بالموضوع كالقول: بعض الأجسام ثقيلة»، ويستدل بالتجربة على أن الجسم ثقيل أو خفيف، وهو حكم تركيبي ذاتي، أما القول : الأجسام تتمدد بالحرارة ، فهو حكم تركيبي لكنه موضوعي لأنه يعبر عن علاقة ضرورية بين الموضوع والمحمول، وهو صادق، فهو حكم أولي قبلي مع كونه تركيبياً. وفي اعتقاد كانْت أن الأحكام التركيبية القبلية تتمثل في الأحكام العلمية (الفيزيائية) وفي الأحكام الرياضية، والتركيب في الأولى يقوم على الإدراك الحسي وفي الثانية يقوم على الخيال. أما الأحكام في الميتافيزيقا فهي تركيبية أولية لكن التركيب فيها ظاهري لايعتمد على الحس ولا على الخيال وليست أحكاماً موضوعية ولاتستحق أن تسمى علماً .

ويرى كانت أن المعرفة العلمية الحقيقية هي المعرفة التي تُقوم بالحس والفهم، أو التي مصدرها الإدراك الحسي والتفكير، أو التي يكون موضوعها الوجود الخارجي، وما يضيفه الفكر من عنده على التجربة .

ومهمة النقد معرفة ما يأتي من الخارج، وما يضيفه الفكر عليه، ويسمي كانْت إضافات الفكر صوراً أو إضافات صورية، ويسمي مذهبه بالفلسفة المثالية التصورية، أو المتعالية (الترانسندنتالية) ويميزها من التصورية المطلقة التي تصف المدركات الحسية بأنها ظواهر، وتجعل العقل حدسياً، بينما الحقيقة عند كانْت في التجربة ومدركات العقل ظواهر، والعقل نفسه صوري ووظيفته معاينة توحيد التجربة .

ويوضح كانْت أن للتفكير قوة الحساسية الصورية، وهي غير الحساسية التجريبية التي تدرك ما يصلها من أحاسيس مصدرها العالم الخارجي كالكيفيات البحتة: اللون، الصلابة، الحرارة. في الزمان والمكان. أي إن الحساسية الصورية تضفي صورتي الزمان والمكان على المدركات الحسية الخارجية، وترتبها ترتيباً مكانياً وزمانياً، فالمكان والزمانمدركان عقليان قبليان يطبقان في مجال الرياضة وبهما تكون الرياضيات الخالصة ممكنة .

وتكون الرياضيات علوماً أولية، فالحساب هو علم الزمان لأن العدد يتكون من آنات الزمان المتعاقبة، والهندسة هي علم المكان، ولو لم يكن الزمان والمكان حدسين خالصين أوليين لكانت المقادير الرياضية تجريبية وكانت قضاياها نسبية وانهارت الرياضيات البحتة.أما دور الفهم الصوري فله مقولاته المختلفة- وهي تصورات أولية خالصة - التي يصيغ بها تلك الإحساسات بدقة أكثر حيث يتعقل الفهم الموضوعات التي يعرضها الحس عليه لكي يجد المقولة التي بوساطتها يربط الظاهرات بعضها ببعض، فلكل ظاهرة سبب وهو ما أطلق عليه مبدأ السببية، ثم يضع كانت جدولاً للمقولات مسايراً تصنيف أرسطو لمقولات (الكم والكيف والجهة والإضافة)، ولكل واحدة منها ثلاثة مبادئ تنظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني أو(الأنا المتعالية) بوصفها مبدأً منظماً قبلياً للتجربة وشرطاً أساسياً لتنسيق الظاهرات وجمعها في علاقات كلية ضرورية .

ويخلص كانْت إلى أنه ليس في الطبيعة مصادفة أو علّية عمياء، وإنما يتوقف كل شيء فيها على شروط ويحدث بضرورة معقولة، ومبادئ الكمية والكيفية رياضية تبرر تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعي، ومبادئ الإضافة والجهة تعني الأشياء بعلاقاتها فيما بينها أو بعلاقاتها بالقوى المدركة، فهي مبادئ حركة وتغير تقوم عليها قوانين الطبيعة .

ولكي تكون الطبيعة معلومة لابد أن تتطابق مع شروط الفكر، أو بمعنى آخر (الاستنباط الصوري أو الترانسندنتالي) ، إن شروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر

والميتافيزيقا عند كانت هي العلم الذي يدّعي إدراك موضوعات خارج نطاق التجربة، وليست علماً بالشيء بالذات .

ولاتكون علماً إلا بامتلاك حدس عقلي .

ويحلل كانت الأفعال الأخلاقية فيجد أن صورة الفعل الأخلاقي إنما هي إرادة العمل وفقاً لقانون عام، والإرادة العاقلة التي هي خيّرة بذاتها ، هي المبدأ أو القانون الأخلاقي، فالإنسان إذا احترم عقله، احترم إنسانيته وكان إنساناً طيباً خيراً، فالإرادة العاقلة هي بعينها الإرادة الخيّرة التي تقصد الخير من أجل ذاته، وأفعال الإنسان الصادرة عنها غير مشروطة بغايات أو مقاصد أو شهوات خارجية، والذي يدفع الإنسان لسلوك الإرادة الخيرة، هو صوت الواجب

وأفعال الإنسان تصدر إما عن الشعور بالواجب أو تكون مطابقة للواجب، في الأولى يكون الإنسان بصراع مع نزعاته الطبيعية، أما في الثانية ففعله منزّه عن الأغراض والغايات مما يعطي للواجب معنىً عقلياً، إنها إذاً عاطفة احترام الواجب لذاته، وهي عاطفة أصيلة تدفع المرء في أفعاله لاحترام الواجب كقانون أخلاقي، لايتجه إلى شيء خارج عنه إلا بوصفه قانوناً، لكن الإرادة الإنسانية ناقصة وتخضع لدوافع حسية تعارض القانون الأخلاقي (الواجب) فينقلب الواجب إلى أمر مطلق يقيد الإرادة مباشرة من دون قيد أو شرط، ويستحيل إلى ضرورة كلية عامة يصبح معها الفعل الأخلاقي قاعدة عامة لجميع البشر، وهذا مضمون قول كانت اعمل دائماً بحيث يكون فعلك قانوناً كلياً، وعندها يتحرر الفعل من الدوافع والرغبات والميول الذاتية ويصبح كلياً .

وإذا كان هناك ثمة غاية للفعل الإنساني، وليس فقط قوة العمل بناءً على تصور القانون، عندها ستكون غاية يضعها العقل وحده ولا ترجع إلى شيء خارجي، وستكون الإرادة هي المشرِّع الوحيد والكلي للقانون الأخلاقي بالعودة إلى العقل وحده. فالواجب ليس ممكناً إلا بالحرية لأنه إذا كان على الإنسان واجب لابد من أن تكون له القدرة على أدائه، والقانون لا يعمل إلا بالنسبة إلى كائن حر فالقانون علّة الحرية، والحرية علّة وجود القانون. ويجب أن يفعل الإنسان الخير، لكن هناك الخير الخلقي هو إرادة العمل وفقاً للواجب، والخير الطبيعي القائم على الميول الحسية، ومنهما يتركب الخير الأسمى وهو مركب من الفضيلة والسعادة، وهما معنيان متغايران: فالفضيلة معنى عقلي وهي كلية ترجع إلى القانون الأخلاقي، وللسعادة معنى حسي جزئي، ولكي يتحقق الخير الأعظم لابد من التسليم بعالم

علوي وفاعل تتحد فيه الفضيلة والسعادة وهو الله، فوجود الله ضروري يستلزمه العقل العملي (الأخلاق) عندما عجز العقل النظري عن البرهنة عليه، فالحرية والله والخلود مسلمات عملية ومن ثم عقائد لا شخصية .

وإذا كان الواجب صادراً ليس فقط عن العقل بل أيضاً عن الله، عندها يكون الدين قائماً على الأخلاق التي مصدرها العقل وليس الدين هو المفضي إلى الأخلاق

لقد أثر المذهب الكانْتي (الكانطي) تأثيراً كبيراً في التطور اللاحق للفكر الفلسفي والعلمي، خاصة في المثالية الألمانية الكانْتية الجديدة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت شعار العودة إلى كانت، والتي مثلتها أكبر مدرستين ألمانيتين هما: مدرسة ماربورغ ، ومدرسة فرايبورغ .

آدم وايستهاوبت – 1748 – 1830 (*Adam Weishaupt*)

فيلسوف الألماني، وأستاذ قانون الكنسي في جامعة انغولد شتات ومؤسس منظمة المتنورين، جمعية سرية تأسست في 1 مايو 1776

ولد آدم وايسهاوبت في 6 فبراير 1748 في إنغولشتات، والده يوهان غيورغ وايسهاوبت (1717-1753) توفي عندما كان آدم عمره حين ذاك خمس سنوات ، بعد وفاة والده كان تحت وصاية يوهان آدم فريهر فون كان بمثابة الأب لآدم .

أسس آدم منظمة المتنورين في 1 مايو 1776 عند حظره لحركة المسيحيين اليسوعيين، وقد أسس منظمة المتنورين على أنها منظمة تعنى بتحسين مهارات التفكير والتعلم وذلك وفق نظريات وأفكار معينه مبنية على الحكمة وحرية التفكير و(تنوير العقل) بنقله من ظلام الجهل إلى نور المعرفة. وقد كانت الحركة في بدايتها تتألف من المفكرين الأحرار وهم الامتداد الطبيعي لحركة التنوير التي سادت في بافاريا، ولقد كان للمتنورين دور رئيسي في أحداث الثورة الفرنسية كما كان لبعض الفلاسفة والماسونية الحرة .

قام آدم وايسهاوبت باختيار (بومة منيرفا) كرمز للمتنورين، وهي آلهة الحكمة لدى الرومان ثم قام بإنشاء محفل الشرق العظيم ، وهي محافل ذات طابع ماسوني، لتكون مقر قيادة المنظمة، وبما أن اليسوعيين ذوي نفوذ آنذاك، استغل وايسهاوبت ذلك النفوذ كونه قساً فقام بحظر حركة المسيحيين اليسوعيين لإنشاء منظمتة وأيضا بسبب حماسه الشديد لأفكار عصر التنوير .

وبالرغم من أنه كان قساً، إلا أنه ارتد عن المسيحية <

ألقى آدم وايسهاوبت خطابًا على المتنورين الجدد وقال فيه : كل من يريد أن يقدم الحرية العالمية بنشر الوعي العام ، ولكن ليس مجرد كلمة وعي, إنها نظرية المعرفة المجردة والتأمل، والمعرفة النظرية، وتفجير طاقة العقل ، ولكن لاشيء لإصلاح القلب

خطاب آدم وايسهاوبت لتوجيه المتنورين الجدد .

هيجل 1770 – 1831 (Hegel)

فريدريش هيغل ، فيلسوف مثالي ألماني. ولد في مدينة شتوتغارت الألمانية، ومات في برلين .

أُرسل في الثالثة من عمره إلى المدرسة الألمانية، وفي الخامسة إلى اللاتينية .

كان طالباً مجتهداً، ومن الطلبة الأوائل على امتداد مراحل دراسته .

درس الفلسفة واللاهوت في معهد توبينغن اللاهوتي (1788.1793)، وارتبط فيه بصداقة مع هولدرلين وشلنغ ، وكان لهما أثر بالغ في تكوينه الروحي ونزعته الصوفية إلى وحدة الوجود .

واهتم تبعاً لهذا التأثير بدراسة كبار الصوفية الألمان وعلى رأسهم إيكارت .

وقد عمل هيغل بعد التخرج مدرساً في برن (سويسرا) وفرانكفورت ما بين عامي 1793.1800

ثم لحق بأستاذه شلنغ إلى جامعة يينا ، واشترك معه بتدريس المنطق والميتافيزيقا (1801.1807)، ثم في إصدار مجلة الفلسفة النقدية سنة 1802

انتقل بعدها إلى بامبرغ (1807.1808) ومنها إلى نورنبرغ ت (1808. 1816) حيث عين موجهاً لإحدى المدارس الثانوية .

وفي برلين كانت له قمة المجد والشهرة، فقد عين أستاذ الفلسفة في جامعة هايدلبرغ (1816.1818)، ثم أستاذاً في جامعة برلين، إثر وفاة فيخته ، ومديراً لجامعة برلين (1818.1831) لحين وفاته بوباء الكوليرا .

آرثر شوبنهاور – 1788 –1860 (Arthur Schopenhauer)

فيلسوف التشاؤم الذي جعل للإرادة مكاناً عالياً في الميتافيزيقا، ولد في بولندا، وتلقى تعليماً عالمياً، فقد قضى سنتين في فرنسا وتعلم بها، ثم انتقل إلى لندن والتحق بمدارسها، ثم رحل إلى سويسرا فالنمسا، والتحق أخيراً بجامعة غوتنغن، لدراسة الطب، قرأ أفلاطون وكنت وتأثر بهما، وقرر أن تكون الفلسفة تخصصه، فالتحق بجامعة برلين عام 1810، وحصل على درجة الدكتوراه، وبعدها درس الفن فكتب مؤلفه نظرية الأبصار والألوان .

ثم كتب كتابه الرئيس " العالم إرادة وامتثال " وفي عام 1820 نال درجة دكتوراه ثانية في التدريس والتأهيل، تنقل بعدها بين إيطاليا وبرلين وفرانكفورت .

حاز شوبنهور عام 1839 جائزة الجمعية الملكية للعلوم عن رسالته حرية الإرادة ، ومن أهم مؤلفاته : حول الإرادة في الطبيعة عام 1836 وأساس الأخلاق 1839 والمشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق عام 1841 والحواشي والبواقي عام 1851، وله بعض المقالات والرسائل الصغيرة .

تقوم فلسفة شوبنهور في جوهرها على الإرادة، وتعني عنده رغبة ملحة لا تهدأ، وقوة عمياء لا عاقلة، واحدة في جميع الموجودات، لا تتجزأ، وقد فسر شوبنهور عملية الانتقال من الوحدة إلى الكثرة بتأثير من نظرية الصور الأفلاطونية بالقول بالصور، باعتبارها الأشكال الأزلية للظواهر أو الأنواع المعقولة التي تشارك فيها المحسوسات، وهذه هي بداية التحقق الموضوعي للإرادة، والإرادة هي الشيء في ذاته ، وهي بهذا المعنى خارج الزمان والمكان والعلية، وهي العمل، فمظاهر الإرادة ليست أعمال الجسم الإرادية فحسب، بل أعمال العقل اللاإرادية وما العقل إلا خادم لها، وما الحياة إلا الإرادة الغريزية للبقاء، فالإرادة اندفاع أعمى، يتعاقب فيه الموت والحياة، وما يموت في الإنسان هو العقل، أما الإرادة فهي العنصر الخالد فيه .

وتشكل معرفة الإرادة في النفس معرفة الإرادة الطبيعية، التي تُعرف من خلال البدن، فالبدن هو الإرادة منظوراً إليه من باطن، والإرادة هي البدن منظوراً إليها من الخارج. ومن هنا فإن الجسم هو مفتاح فهم سائر الموضوعات، بالنظر إليها على إنها إرادة، وحياة الإنسان كفاح مستمر من أجل الحياة والإبقاء على النوع، لذلك فإن مركز الإرادة هو في الأعضاء

التناسلية، لذا فالإرادة، لا العقل، هي جوهر الطبيعة البشرية، وإذا ما تأمل الإنسان في نفسه فإنه يكتشفها على أنها مجرد إرادة، وهي محور الوجود، والعالم إرادة .

ويرى شوبنهور أن الأخلاق تقوم على أسس فطرية، وأن هناك خمس كيفيات للسلوك الإنساني هي: الغضاضة والأنانية والعدالة والإحسان والزهد

واختيار الناس لأحد هذه الأنماط يعود إلى أسباب كثيرة، فكم من إنسان يختار العدالة خوفاً من القانون، أو الإحسان من أجل اكتساب شهرة في الفضيلة، وكذلك شأن الذين يضعون الكرامة والخوف من تبكيت الضمير هاديات سلوكهم، فإنهم يتصرفون كذلك بدافع الأنانية والاهتمام بالذات .

لفلسفة شوبنهور نظرة تشاؤمية، فالحياة شر، لأنه كلما ازداد وعي الإنسان ازدادت آلامه، ولأنه حرب، صراع بين الهزيمة والنصر، إن طبيعة الحياة تقدم نفسها بصورة مقصودة لتوقظ في الإنسان الاعتقاد بأن لا شيء فيه خليق بأن يجعله يتمسك بها، وهذا ما يدفعه إلى أن يميت فيه كل رغبة وكل طموح، وليس أدل على ذلك من الزمان، فهو الذي ينشب أظفار الفناء في كل موجود، ويحيل كل سعادة إلى عدم، ومنبع هذه الشرور هو الإنسان، ولا أمل في إصلاحه، وستظل الإنسانية على ما هي عليه من لؤم وفساد، وعلة هذا الشر إرادة الحياة، إذ كان من الأولى بها منذ البدء أن لا تتحقق على صورة هذا الوجود، ولا خلاص للإنسان من ذلك الألم إلا بإنكار ذاته والابتعاد عن الطبيعة كلها لأنها مظاهر للإرادة، وإماتة كل غريزة جنسية لأن فيها استمراراً للحياة، وإذا ما وصل إلى ذلك استحال إلى عقل خالص يتجلى فيه العالم باستمرار، فتبدو الحياة كأنها حلم، وإذا ما استيقظ اكتشف أن هذا الوجود هو العدم .

وبالمقابل يذهب شوبنهور في فلسفة الفن إلى اعتبار الجميل هو الصورة، فالأشياء الجميلة هي التي تعبر عن الصور، والحكم التقويمي هو حكم قبلي، وهذه القبلية تتعلق بموضوع الظاهرة وتتصل بماهية الظاهر، لا بالكيفية التي يظهر عليها .

أما الشعور بالجمال فهو حالة التأمل الخالص، ونسيان الفردية، وهي اللحظة التي يتحول فيها الشيء الجزئي إلى صورة نوعه، وهذا الشعور يتم بلا صراع مع موضوعات الطبيعة، أما إذا حصل عبر نضال شعوري وانفصال حاد عن الإرادة، فإن هذا الشعور يصبح شعوراً بالجلال أو السمو، وله أنواع ثلاثة :

حركي إذا كان موضوعه الطبيعة، ورياضي إذا كان المقدار، وأخلاقي إذا كان مسرحه النفس الإنسانية، أما وسائل التعبير عن الجمال، فعلى أنحاء عدة، بحسب مادة التعبير، فإذا كانت الحجر كان التعبير بالمعمار، وإذا كانت اللغة كان بالشعر، وإذا كانت النغمة كان بالموسيقى، وأدنى هذه الدرجات فن العمارة، ويظهر الدرجات الدنيا في الطبيعة مثل الثقل، ثم الفنون التشكيلية: النحت يُظهر الصورة الإنسانية، أما التصوير فيمثل الأخلاق، والنحت والتصوير يطلعاننا على المعاني بوساطة علاماتها الطبيعية، أما الشعر فيوحي بالمعاني بوساطة الألفاظ، وأخيراً الموسيقى وهي فن يستغني عن كل صورة مكانية، فليست الموسيقى صورة ظاهرة، وإنما تعبير عن الإرادة ذاتها .

فيورباخ – 1804 1872 (Ludwig Feuerbach)

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد في مدينة لندسهوت ببفاريا الألمانية .

كان أبوه من مشاهير رجال القانون. وقد رقي إلى مصاف النبلاء عام 1808، اشتهر بنقده للمسيحية والدين عامة، وبتأثيره الحاسم في التطور الفكري لماركس وأنغلز، وبتوجيهه الحركة الراديكالية الألمانية في خمسينيات القرن التاسع عشر، وكان قد درس اللاهوت في هايدلبرغ والفلسفة في برلين حيث أخذ عن هيغل .

حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة إرلانغن، ودرس فيها من عام 1829 إلى عام 1832 لكنه فصل من الجامعة، بعد اكتشاف أنه مؤلف كتاب أفكار حول الموت والخلود(1830)، واعتزل الحياة العامة، إذ أعدّ كتابه تاريخ الفلسفة الجديدة من بيكون إلى اسبينوزا (1836-1841 (1844)، ومقالات حول ليبنتز وبايل، ودراسة في نقد الفلسفة الهيغلية وعدداً من المباحث في النقد الديني كانت بمثابة تمهيد لكتابه الرئيس جوهر المسيحية(1841) الذي لقي رواجاً منقطع النظير، ثم تلاه بكتابين متكاملين قضايا (1857-1851) تمهيدية لإصلاح الفلسفة(1841)، ومبادئ فلسفة المستقبل

وفي عام (1845) تخلى فويرباخ عن النزعة الإنسانية واتجه نحو النزعة الطبيعية في كتابه جوهر الدين .

وفي عام (1857) قام بنشر آخر مؤلفاته نسب الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية .

اهتم فويرباخ بالاشتراكية العلمية بعد قراءة كتاب كارل ماركس رأس المال ، وانتسب إلى الحزب الاشتراكي الديمقراطي، لكنه لم يعتنق المادية الديالكتيكية والتاريخية .

وقد توفي في نورمبورغ ودفن في مقبرة القديس يوحنا،حيث يرقد مشاهير ألمانيا وعظمائها

كان فويرباخ هيغلياً في بداياته، وقد رأى في مضمون الفلسفة الهيغلية ومنهجها خلاصاً من ثنائية ديكارت وكانت وذاتية فيخته وتجريبية لوك،وبركلي ، وهيوم .

فأعاد ترتيب أفكاره وفهمه لفلسفة هيغل في كتابه إسهام نحو نقد فلسفة هيغل (1828-1829)، أكد فيه مبدأ الحسية بمعنى تجسيد الأفكار وإدراكها حسياً وتحول الفكر المطلق عنده إلى الوجود الواقعي، والحقيقة مستمدة من الحواس، لأن الفلسفة عنده ليست الروح

المحضة أو العقل المحض، إنما وجود الإنسان الحقيقي، ولا يمكن فهم الطبيعة إلا على أساس الإنسان .

تعمق فويرباخ بالدين، فكانت فلسفته دينية تعني الإنسان، بعدّه الدين وظيفة أبدية للروح الإنسانية ومهمة الفلسفة البحث في المشكلات الدينية، والدين عنده بما في ذلك المسيحية، هو الوعي باللامتناهي

ويرى فويرباخ أن الله مرآة تنعكس صفات البشر فيها، وأن ينسب الإنسان طبيعته السامية إلى الله، ليس إنكاراً لوجود الله، بل على العكس تعزيز فكرة التوافق والاكتمال بين الله والإنسان، فالإنسان قد خلق إلهاً لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماماً ووضعه في عالم متسام طبيعة سامية له، وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، والاعتقاد في الله نتيجة ضعف الإنسان وفقره، وعملية إسقاط الصفات الإنسانية على الله هي ما يقصد بها الاغتراب الديني بأوسع معانيه .

ولا يريد فويرباخ هدم الأساس الديني لبناء الإنسان من الداخل، إنما كان هدفه إعادة الأساس الديني إلى أعماق الإنسان، وفرق فويرباخ بين الدين واللاهوت، فالدين تعبير عن ماهية الإنسان، أما اللاهوت فيضع هذه الماهية في الغيبيات، ويخفي بذلك حقيقة الدين.

وموضوع الوعي الديني هو موضوع للشعور: التعاطف والمحبة، تلك المحبة التي دعت إليها المسيحية في بدايات تشكلها، وهذا التعاطف هو الأساس الذي نشأ عليه الدين.

وبغض النظر إذا كان فويرباخ ملحداً أو مؤمناً فهو يتجاوز المعتقدات الشخصية وينقب فيما وراءها، ويرى أن هناك عنصرين أساسين في المعتقدات الدينية، العنصر الكلي الإنساني المتمثل بالحب والإخوة والعنصر الفردي الأناني اللاهوتي، ولم يرفض فويرباخ المسيحية، إنما أراد العودة إلى المسيحية الأصلية .

والطبيعة أصل الدين وموضوعه الأساسي، فالدين مرتبط بتبعية علّية وجود الإنسان مع كائن مختلف عنه وأكثر كمالاً، ويمثل تشخيصاً لمظاهر الطبيعة التي تثير في الإنسان أعلى درجات الخوف .

ويصبح الفرق بين المسيحية وديانات الشعوب البدائية وعبدة الأوثان، إن المسيحين لا يعترفون بمظاهر الطبيعة التي تثير الخوف الديني في نفوسهم وتتحول إلى آلهة خاصة، إنما يفسرونها على أنها صفات الله، فهم لا يقيمون الصلاة لآلهة الشر خوفاً من أن تسبب لهم

الأذى والدمار، إنما يقومون بالصلاة والابتهال إلى الله عندما يعتقدون أنه غاضب عليهم أو أن هناك احتمالاً أنه سوف يغضب عليهم .

ويرتبط الدين بالخوف من الموت أيضاً، وهذا ما يُطلق عليه فويرباخ اسم الشعور بالتناهي والمحدودية أي وعي الإنسان بأنه سوف ينتهي يوماً

ويفسر فويرباخ بذلك العلاقة بين الموت والدين، ويسخّر العواطف الإيجابية كالحب والسعادة والامتنان والتبجيل لخدمة الدين، فالآلهة التي تدمر الأشجار والحيوانات والإنسان هي نفسها التي تبعث الحياة في الحقول، وبذلك يصبح مصدر الخير هو مصدر الشر نفسه ومصدر الخوف هو مصدر السعادة. ويحاول الإنسان الجمع بين الضدين في شعور واحد فيتولد عنده الشعور بالتبعية كمصدر أساسي للدين .

وهذا الشعور هو الشعور الحقيقي والشمولي الذي يفسر الأساس السيكولوجي للدين إن غضب الطبيعة وحقيقة الموت هو ما أقنع الإنسان بوجود الله وأقنعه بتبعيته للقوى المطلقة .

كارل ماركس – 1818 – 1883 (Karl Marx)

فيلسوف وسياسي وعالم اقتصاد ألماني، درس القانون في بون، والفلسفة في برلين، انضم إلى الجناح اليساري في الحركة الهيغلية، وحصل على الدكتوراه عام 1841 ببحث فلسفي عن ديمقريطس وأبيقور .

عمل محرراً في جريدة رجال الأعمال في كولونيا، وأظهر فيها ميوله السياسية المتطرفة، مما دفع بالسلطات المحلية إلى إغلاق الجريدة، غير أن ذلك كان له بداية رحلة طويلة تنقّل خلالها بين باريس وبروكسل ولندن وغيرها من المدن الأوربية برغبة منه تارة، ومن غير رغبة تارة أخرى، بعد طرده من هذه المدينة أو تلك لمواقفه المتطرفة ومشاركته في الثورات التي كانت تندلع بين مكان وآخر، إلى أن استقر به المقام في لندن عام 1867، ترأس بعدها الاتحاد الدولي للعمال عام 1872

ويُعدّ، مع صديقه فريدريك إنجلز المؤسس الأول للاشتراكية العلمية التي أصبحت فيما بعد تياراً فلسفياً واسعاً استقطب العديد من المفكرين الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين، إضافة إلى أنها كوّنت أساساً أيديولوجياً للعديد من الأحزاب السياسية في أوربا والعالم . كان لكارل ماركس مجموعة كبيرة من المؤلفات والمقالات التي رافقت حياته تقريباً، منها ما اشترك بتأليفه مع آخرين، ومنها ما انفرد فيه بنفسه، ومن أشهر مؤلفاته بيان الحزب الشيوعي بالتعاون مع فريدريك إنغلز، ورأس المال (1867)، ومساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (1859)، وغيرها .

كان ماركس فيلسوفاً مادياً ملحداً بصورة عنيفة، رفض كل ماله صلة باللاهوت وكل ما هو فوق الحس، كما أنه رفض النظرة المثالية للوجود، فالطبيعة عنده هي الأساس الأول والشرط المنطقي لوجود الفكر والحياة الروحية بأسرها .

استقى ماركس مبادئه من ثلاثة مصادر أساسية هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية، وصهر التيارات الثلاثة في مدرسة فلسفية واحدة هي الفلسفة الماركسية .

استحوذت نظريته بعده على اهتمام واسع حتى باتت عند أتباعه منهجاً يقتدون به في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبات هو لديهم على قدر كبير من القداسة والتمجيد، فلا يوجد مذهب من مذاهب الفلسفة الحديثة أعظم أثراً وأوسع انتشاراً من

الماركسية التي أصبحت أشبه ما تكون بعقيدة تؤمن بها أعداد كبيرة من الناس في مختلف بقاع العالم ولو كان ذلك بنسب متفاوتة، لقد تمكن ماركس من تحليل الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة في عصره، وجسّد أفكاره ومبادئه في مواقف اجتماعية وسياسية متعددة حتى أصبح يتبوأ بين أتباعه تلك المكانة المتميزة .

أما الماركسية فهي مزيج من الأعمال والمخطوطات المنشورة وغير المنشورة التي كتبها أو شارك فيها، وخاصة تلك التي اشترك فيها مع فريدريك إنغلز، كما تضاف إلى الماركسية أيضاً أعمال إنغلز التي أنجزها منفرداً نظراً لتقارب مضمونها مع فلسفة كارل ماركس إلى حد التطابق في كثير من الأحيان، بل يعدّ إنغلز واحداً من أبرز المساهمين في تطوير التحليل الماركسي .

ظهرت الماركسية في منتصف القرن التاسع عشر نتيجة أسباب موضوعية عديدة ارتبطت بتفاقم حدة الصراع في المجتمعات الرأسمالية الأوربية وظهور الطبقة العاملة في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتميزت من غيرها بأنها لا تهدف إلى تفسير العالم وفهمه فحسب، بل تبين الأشكال والأساليب والوسائل التي يمكن من خلالها تغيير المجتمع، والمطلوب من الفلاسفة ليس فهم العالم فحسب، بل الدعوة إلى تغييره، ولهذا يرى ماركس في جدليته جدلية ثورية تمكن من اكتشاف قوانين تطور المجتمع ودراسته من دون إضافات خارجة عنه إيماناً بأن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، ومع ذلك فإن مجرى التطور لا يتحدد بمحض إرادتهم ورغبتهم إنما وفق قوانين تحكم ظروف حياتهم المادية، فالمجتمع يتكون من وحدة عضوية مكوّنة من عناصر أساسية أهمها قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وما يتمخض عنهما من أشكال محددة لميادين الحياة الاجتماعية على مستوى الدولة والسياسة والثقافة والعلم والفن والدين .

ويظهر تأثر الماركسية بالفلسفة الألمانية بصورة عامة، وبفلسفة هيغل خاصة في اعتمادها مبدأ الجدل، وفي هذا السياق يذكر ماركس صراحة بأنه ليس إلا تلميذاً لهذا المفكر العملاق، ويقول عنه أيضاً إن الإطار المثالي الذي غلف الجدل الهيغلي لم يمنع هذا الرجل مطلقاً من أن يكون أول من عرض الصورة العامة للجدل بطريقة واعية وشاملة، كما يريد إنغلز أن يرد على الأقاويل التي أرادت الإقلال من أهمية الجدل الهيغلي، فهو يرى أنه من المستحيل الاستغناء عن هيغل، لأنه ملحمة جدلية، أما فلاديمير لينين .

فيجد أنه من المستحيل قطعاً فهم رأس المال (كتاب ماركس)، ولاسيما الفصول الأولى منه ما لم تتم دراسة منطق هيغل ومالم يتم فهمه بأكمله .

وعلى الرغم من أن الفضل في الحديث عن جدل المادة أو ديالكتيك المادة يعود إلى فريدريك إنغلز إلا أن تعبير المادية الجدلية أو المادية الديالكتيكية التي تميزت بها الفلسفة الماركسية عموماً جاء بعده، وقد شهد هذا المصطلح استخدامات كثيرة في الشروح والتعقيبات التي قدمها الجيل الثاني من الماركسيين على كتابات ماركس وإنغلز فيما بعد، ويعدّ التطور الأكثر عمقاً في التحليل الماركسي هو التطور الذي أسهم به فيما بعد لينين حتى أصبحت الماركسية اللينينية تياراً واسعاً في القرن العشرين، استحوذ على اهتمامات الآلاف من المفكرين والسياسيين والاقتصاديين .

وتتكون الماركسية من مكونات أساسية مترابطة بين بعضها ارتباطاً عضوياً، هي المادية الجدلية، والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية. وقد فسرت الماركسية التاريخ الإنساني على أسس اقتصادية، مستمدة من المادية الجدلية، فلا يرتبط تطور المجتمع في مراحله المختلفة بصورة آلية عفوية، ولا بقوى غيبية تعلو على واقع البشر. والانتقال من تشكيلة اجتماعية اقتصادية إلى أخرى يأتي نتيجة حتمية للصراع الطبقي في المجتمع الواحد، ونتيجة لمجموعة واسعة من العوامل الداخلية والخارجية المتنوعة، المرتبطة بوعي الناس ومستويات إدراكهم للقوانين الناظمة لحياتهم، ولمجمل الظروف الخارجية المحيطة بهم في علاقاتهم مع الآخرين .

إن غاية التفسير الماركسي للتاريخ، إنما هي في فهم الحاضر بغية التنبؤ بالمستقبل وبالقوانين الناظمة لحركته، ولهذا كان أسمى ما يهدف إليه ماركس في دراسته للنظام الرأسمالي هو بيان أوجه التناقض الداخلي فيه، والقوانين الناظمة لحركته مستقبلاً، ومن ثم توضيح حتمية انهياره وسقوطه، ليبشر بالمجتمع الشيوعي الذي يخلو من الطبقات والصراع الطبقي .

دخلت الماركسية في مجال العمل والتطبيق، منذ ثورة أكتوبر عام 1917، وانتشرت على نحو واسع في عدد كبير من الدول التي أخذت تعتمد الخيار الاشتراكي وانتشرت الأحزاب الشيوعية في معظم دول العالم صراحة وعلناً تارة، وضمنياً وخفية تارة أخرى، ومع قيام دولة «الاتحاد السوڤييتي» طرح المفكرون والباحثون أمام الماركسية أسئلة عديدة تتصل

بمصير الدولة بعد الثورة الاشتراكية ؟ ، وما هو مصير الطبقة ؟ وهل يمكن تخطي مراحل النمو أو التطور الطبيعي للمجتمعات ؟

تمر المجتمعات البشرية بصورة عامة بخمس مراحل أساسية ، تمثل مراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي التي يخضع لها أي مجتمع إنساني ، وهي : المجتمع البدائي الذي يوصف بعدم وجود الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والمجتمع العبودي الذي ظهرت فيه هيمنة الإنسان على الإنسان، والمجتمع الإقطاعي الذي ظهرت فيه ملامح الملكية الخاصة للأرض، والمجتمع الرأسمالي الذي يوصف بظهور ملكية وسائل الإنتاج الصناعية، وأخيراً المجتمع الاشتراكي الذي يتصف بالملكية العامة لوسائل الإنتاج وتضاؤل دور الدولة .

أما المجتمع الشيوعي فيأتي بعد المراحل السابقة، وبعد تحقق مستوى عال من النضوج الاجتماعي والثقافي الناتج من الصراع الطبقي، الأمر الذي دفع ماركس إلى التنبؤ بأن أول ثورة شيوعية ممكنة الحدوث مستقبلاً يمكن أن تحدث في بريطانيا أو ألمانيا لأن هاتين الدولتين هما من أكثر الدول الصناعية تقدّماً وتطوراً

ومع قيام ثورة أكتوبر عام 1917 ظهرت أمام الماركسية تحديات نظرية وعملية، فحاولت الماركسية اللينينية التصدي لهذه التحديات وتفنيد القضايا الفكرية والأيديولوجية، ذلك أنها جاءت مبكرة من حيث الشروط الاقتصادية والاجتماعية الداخلية، ومن حيث العوامل الخارجية المحيطة بها، ولهذا كان من المطلوب الإجابة عن سؤالين أساسيين هما: هل يمكن لمجتمع شبه إقطاعي تجاوز مرحلة التطور الرأسمالي والنهوض بمجتمع شيوعي تتوافر فيه عوامل التطور التي أشار إليها ماركس في تحليلاته؟، وهل من المطلوب في المرحلة الرأسمالية تجنب سلطة البرجوازية، والعمل على تحويل هذه الرأسمالية نوعياً والانتقال بها إلى المجتمع الشيوعي؟

لقد أصبح رسم الحد الفاصل بين النظري والعملي في الفكر الشيوعي بعد ماركس صعب المنال، وخاصة بعد أن أعلن ستالين أنه الوريث الشرعي والمتمم للينين، ومن ثم تصفية الستالينية بعد ذلك عام 1956، وإدانة مؤتمر الحزب العشرين لها، وصولاً إلى البيروسترايكا التي قادها ميخائيل غورباتشوف في نهاية العقد الثامن من القرن العشرين، كل هذه الأمور أدت بالتطبيق العملي إلى الماركسية، وأدت إلى تراجع انتشار الماركسية على نحو كبير بعد سقوط الاتحاد السوڤييتي، فتحولت الدول التي كانت قد اتخذت الشيوعية مبدأ لها إلى

النقيض منها، وظهرت ملامح النظام الرأسمالي الليبرالي من جديد، وأخذت الدعوات للمجتمع الشيوعي بالتراجع والانحسار، من دون أن يعني ذلك بالضرورة أن المطالبة بتحقيق العدالة واحترام الإنسان يمكن أن تتوقف .

نيتشة - 1844 – 1900 (Friedrich Nietzsche)

فيلسوف وعالم لغويات ألماني. ولد في روكن قرب مدينة لايبزيغ ببروسيا يوم عيد الملك فريدريش فلهلم الرابع، فسمي باسمه ومات في فايمار .

وهو من أسرة من القساوسة، لكنه كان شديد الإلحاد فجعله محور كتاباته، تيتم باكراً من والده، فتولّت تربيته نسوة العائلة اللاتي أسرفن في تدليله وملاطفته ، فقد قضى طفولة سعيدة، وكان تلميذاً مهذباً صادقاً مطواعاً حتى أطلق عليه اسم القسيس الصغير، أرادته أمه قسّاً كأبيه فالتحق وهو في الثانية عشرة من عمره بمدرسة بفورتا ، لكنه عدل عن ذلك بعد أن فقد إيمانه في الثامنة عشرة من عمره، فمّر بمرحلة من الشك والتشتت، خرج منها (1864-1869) بالتحاقه بجامعة بون ثم بجامعة ليبزيغ .

سُمي نيتشه سنة 1868 أستاذ فقه اللغة اليونانية (الفيلولوجيا) في جامعة بال بسويسرا بعد أن مُنح درجة الدكتوراه ليتم التعيين طبقاً للّوائح ، ولفت الأنظار إليه نشره عدة مقالات في مجلة ريتشل .

ولما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا (1870) تطوع في الجيش، ولأنه أصبح مواطناً سويسرياً كان عليه أن يكتفي بالعمل ممرضاً في الخدمة العسكرية .

وبعد أن تدهورت صحته أُعفي من الخدمة وأعيد إلى بال. ولم يشفَ أبداً من الأمراض التي أصابته في أثناء تجنيده، فاضطر إلى الاستقالة من الجامعة والتدريس سنة 1879، وقد رصدت له الجامعة راتباً جيداً يحيا منه. وقد قضى الأعوام العشرة التالية متنقلاً بين سويسرا وإيطاليا، مواصلاً عمله التأليفي، وكان في معظم الأحيان منعزلاً لا يعترف به أحد. وانتهى به المرض سنة 1889 إلى الشلل الكلي والجنون، فأُرسل إلى المشفى العقلي في بال وبينا ثم أعيد إلى أمه في ناومبرغ سنة 1890، ولما ماتت تعهدته أخته في ڤايمار سنة 1897، وباشرت نشر كتبه وظلّت ترعاه إلى حين وفاته .

تأثر نيتشه بثلاث نزعات: تشاؤمية شوبنهور كما تجلت في كتابه العالم إرادة وتمثّل ، والنزعة الجمالية عند ريتشارد ڤاغنر الموسيقي ، وفلسفة فريدريش ألبرت لانغه السياسية (1866) (1828-1875) وخاصة في كتابه تاريخ المادية .

لكنه سرعان ما انقلب على شوبنهور واعتنق مبدأ الحياة، كما انفصل عن نزعة ڤاغنر الفنية تميزت فلسفة نيتشه باستيعابها أفكار الرومنسية الفلسفية والعدمية ومعاداة السلمية

وكذلك نقدها الدين ومبادئ الأخلاقية والنفعية والمادية والمثالية الألمانية، فكانت إلهاماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة. وقد تناثرت آراء نيتشه في مختلف كتبه التي كان أهمها مولد المأساة وهو أول كتاب له في عام 1872، وموضوعه التشاؤم والثقافة اليونانية. وقد كتبه بأسلوب شعري وجداني غنائي عكس آيات الفن اليوناني .

إنساني مفرط في إنسانيته (1878)، الفجر تقريباً (1881)، كتاب العلم المرح ت(1882)، (1889) إرادة القوة 1886 ونشر 1901 غروب الآلهة .

ولاشك أن أهم كتبه من الناحية المذهبية كتاب هكذا تكلم زاردشت (1883ـ 1891)، (1887) وماوراء الخير والشر (1886) و أصل الأخلاق وفصلها .

وقد عُدّ هكذا تكلم زرادشت من عيون الأدب العالمي، بل أبلغ ماكتب في مجال الفلسفة، ألّفه بأسلوب شعري تكّون من صور جياشة شابهت صور المفكرين الرومنسيين، وتغنى فيه بقيم الحياة على حساب قيم المعرفة .

وكان مطمع نيتشه أن يكون كتابه بديلاً من الكتاب المقدس وبشارة بالأزمنة الجديدة .

فالثقافة الحديثة بحاجة لأن تؤسس على قيم غير تلك التي تلهم المسيحية ومذاهب التشاؤم والعقلانية والأخلاقية والاشتراكية .

وزرادشت البطل الذي بشر به نيتشه هو الإنسان القوي الذي يحطم ألواح القيم القديمة ويستبدل بها بأخرى جديدة تبعاً لمبدأ إرادة القوة الذي وجد فيه نيتشه مفتاح أسرار الحياة كلها؛ لأن الحياة ليست غريزة وجود النوع وبقائه فليس صحيحاً أن الكائنات تتوق إلى البقاء، وأن الحياة إرادة حياة كما يقول شوبنهور، وإنما الحياة تتوق إلى الازدهار والانتشار والغزو، فهي إرادة قوة وليست إرادة حياة .

فلابد للفرد من أن ينتصر على نفسه وأن يثري نفسه بالعلم والفلسفة وأن يسيطر على الطبيعة، ويعبر عن انتصاراته بالفن .

وقد خلص نيتشه من كل ذلك إلى صرخة وجهها إلى الإنسانية داعياً إياها إلى تجاوز ذاتها والتحلي بإرادة القوة والعيش في حالة الحرب والوفاء للأرض .

اختص نيتشه ببلاغته العنيفة في هدم المسيحية وسحقها، ونادى بضرورة نسف القيم الدينية جميعاً، وتحطيم كل ما يمكن أن يؤمن به الإنسان،لأن الإيمان نفي للخلق ولأن التقليد هو رفض الإنسان لأن يكون ذاته .

وهكذا مهّد نيتشه لمجيء الإنسان الأعلى وتمجيده فأعلن موت الإله حتى يصبح الإنسان أسمى الكائنات جميعاً

جاهر نيتشه بتطبيق نتائج قانون بقاء الأقوى في مجال الأخلاق، ونهض بهذا الدور، وأقامه على أساس بيولوجي، بعد أن قوض داروين والموسوعيون الأساس اللاهوتي الديني للأخلاق الحديثة، لكنهم أبقوا على الأخلاق القديمة .

فكانت مهمة نيتشه إقامة الأخلاق على أساس جديد، وانتهى إلى توكيد القوة والكبرياء والأنانية وأحلها محل الطيبة والمسكنة وإنكار الذات، فميز بين نوعين من الناس لكل منهما أخلاقيته الخاصة هما السادة والعبيد .

أما أخلاق العبيد : (أخلاق الدهماء، عامة الناس) فهي أخلاق الصبر والحلم والطاعة والتواضع، وقد وجد نيتشه أن أوضح نموذج لأخلاق العبيد هو المسيحية، ذلك لأن المسيحية تتجه إلى التشاؤم عندما تعلل النفوس بالأمل في حياة أخروية أفضل وتبدي تقديراً للفضائل الهابطة كالتواضع والشفقة، فتسهم في إضعاف الإنسان .

وأما أخلاق السادة: فهي الاعتزاز بالقوة، واحتقار الضعف، واحترام القسوة والاستخفاف بالرحمة والدعة، وحب الصراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع، والميل إلى الظفر في ميادين الوغى، وقهر الآخر والسير على جثثهم في غير رفق ورحمة .

والفضيلة عند السادة تقتضي القوة والقدرة على الصراع والمغامرة والسيطرة. وعند العبيد: الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية .

وهكذا هدم نيتشه التصور المألوف لمشكلة القيم الأخلاقية حين تصور المثل الأعلى ماثلاً في إرادة القوة، وتتجلى في توكيد الذات والسيطرة على الآخرين، وابتغاء السعادة الفردية بل نشدان الوصول إلى الإنسان الأعلى والسوبرمان: الذي يمثل صلابة الخلق وشجاعة الرأي، ويمجد الألم والقسوة، ويحتقر الدعة والصبر والتواضع والتعاطف .

كان نيتشه واحداً من أعظم الشخصيات المصيرية في التاريخ الروحي للغرب، فقد ارتبط اسمه بنقد جذري للدين وللفلسفة وللعلم وللأخلاق، ذلك أنه رأى أن الإنسانية قد عاشت حتى عصره على عبادة الأصنام، أصنام في الأخلاق وأصنام في السياسة وأصنام في الفلسفة، فكانت مهمته الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة .

الفلسفة الألمانية في القرن العشرين

تميزت الفلسفة الألمانية في القرن العشرين بأنها فلسفة تحليلية ، ثارت على المطلق ، وعلى الجدل الروحي، ونبذ مبدأ التوحيد بين الفكر والواقع، فكانت في جوهرها مجرد ثورة على هيغل .

وشهدت تلك الفترة، إلى جانب انتشار الكانتية الجديدة ، ميلاد تيارين فلسفيين جديدين : تمثل الأول في الوضعية الجديدة، وتمثل الثاني في الفلسفة الوجودية، وإن كان يُعد في الوقت نفسه امتداداً للفلسفة الحياتية إلى جانب تضمنه لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية .

وقامت مدارس فلسفية أخرى كان لها مفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها، ولاسيما في الميتافيزيقا التي رفع لواءها مفكرون كبار من أمثال نيكولاي هارتمن ، وكذلك التومائية المحدثة التي قامت على تعاليم الفلاسفة الكاثوليكيين الخلص أمثال جوزيف كلويتغن . ما بين (1811-1893) وجوزيف غيسر ما بين (1869-1948)، والفينومنولوجية التي أسسها هوسرل ما بين (1859-1938)، والفلسفة الحياتية التي تجلّت في ظهور آخر أطوار البرغسونية عند الفيلسوف هرمان كيسرلينغ ما بين (1880-1946)، ومدرسة علم النفس التجريبي التي أسسها الفيليسوف المثالي، وعالم النفس الفسيولوجي الألماني ڤلهلم ماكس ڤونت ما بين (1832-1920)، حينما أنشأ أول معهد لعلم النفس التجريبي عام 1879 في لايبتزيغ، وقدّم مفاهيم فلسفية جمعت بين آراء اسبينوزا وليبنتز ،وكانت وهيغل وغيرهم، فصاغ نظرية في المعرفة (المعرفة بالعقل) وهو موضوع الميتافيزيقا التي تجاوزت عنده ثنائية العلم الطبيعي وعلم النفس وحققت امتزاج المادية بالمثالية .

وكذلك مدرسة فرانكفورت التي كان أهم مؤسسيها ماكس هوركهايمر وأدورنو وماركوزه ، وفروم وغيرهم، فأنشؤوا معهد الدراسات الاجتماعية التابع لجامعة غوته في مدينة فرانكفورت على الماين .

وقد ذاع صيت هذه التيارات والمدارس الفلسفية الألمانية في القرن العشرين إلى حد كبير الكانتية الجديدة ، وهي تيار مثالي .

ويدعى أيضاً النقدية الجديدة ، ظهر في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت شعار العودة إلى كَانت ، وكان يسعى إلى تطوير العناصر المثالية والميتافيزيقية في فلسفة <كانت

وقد وجد هذا التيار تعبيره الكامل في مدرستين ألمانيتين : مدرسة ماربورغ ومدرسة بادن وتضم مدرسة هيدلبرغ ومدرسة فرايبورغ ومدرسة غوتنغن .

والمدرسة الأولى تولي اهتماماً خاصاً لتفسير مثالي للمفاهيم الموضوعية العلمية وللمقولات الفلسفية، التي تعدّها بمنزلة بناءات منطقية .

وكان دعاتها الرئيسيون: نيكولاي هارتمن، وهرمن كوهن ما بين (1842-1918)، وباول ناتورب ما بين (1854-1924)، وإرنست كاسيرر يعتقدون أن الفلسفة لا توفّر معرفة بالعالم ، ولكنها تكون فقط منهجاً للبحث ومنطقاً مماثلين لمنهج بحث العلوم الخاصة ومنطقها .

وقد أنكروا الواقع الموضوعي وحاولوا فصل المعرفة عن المعطيات الحسية .

وعدّوا الإدراك عملية منطقية خاصة لتكوين المفاهيم. وأهمها ما يسمى مبدأ الإلزام الذي مدّت المدرسة نطاقه إلى علم الاجتماع أيضاً .

وكان أتباع مدرسة ماربورغ ينكرون أن قوانين التطور الاجتماعي موضوعية وعدّوا الاشتراكية ظاهرة أخلاقية ليس إلا، وكذلك مثلاً أعلى أخلاقياً فوق الطبقات

وكان منظّرو مدرسة ماربورغ يطالبون بدعم الماركسية بالكانتية، وجرّدوا الشيوعية العلمية من مضمونها الاقتصادي والسياسي

أما المدرسة الثانية: مدرسة بادن، فكان تأثيرها كبيراً في الفكر الألماني في القرن العشرين، بفضل أساتذة جامعتي هيدلبرغ وفرايبرغ (وكلاهما في إقليم بادن) فيلهلم فندلباند وهاينرش ريكرت .

وقد ركّزت المدرسة انتباهها على تبرير التناقض بين العلوم الطبيعية والاجتماعية على أساس المذهب الكانتي في العقل العملي والعقل النظري، وعلى أساس السعي إلى إظهار استحالة المعرفة العلمية للظواهر الاجتماعية .

وقد عارضت المدرسة المنهج التاريخي بالمنهج العلمي الطبيعي، وعدّت التاريخ علم الوقائع الفردية للتطور، والتي لها قيمة حضارية .

أما العلم الطبيعي فهو دراسة قوانين الظواهر الطبيعية التي تكوّن نفسها، والتي هي ظواهر عامة .

ولا يشكل أي من هذين المفهومين انعكاساً للواقع ، فالعلم الطبيعي هو إدراك العام والتاريخ إدراك الفردي

ومدرسة بادن - محتذية حذو كانت - تضع الوجود نقيضاً للضرورة

ويرتبط إنكار قوانين التاريخ - وهو سمة مميزة لهذه المدرسة - بفلسفة القيم .

وقد طوّر هذه النظريات هوغو مونستربرغ ما بين (1863-1916)، وإميل لاسك ما بين (1875-1915)

وطبقها على علم الجمال هرمن كوهن .

وعلى علم الاجتماع أيضاً ماكس فيبر ، ويجري تطوير أفكار مدرسة بادن في علم الاجتماع الألماني الحديث بروح من الذاتية والإرادية الشاملة التي تتعارض مع الماركسية

وتمارس الكانتية الجديدة نفوذها اليوم من خلال مدارس فكرية عديدة أخرى، صنفها المؤرخون وعرفوها بحسب اتجاهاتها، وقد ذاع صيتها في ألمانيا أمثال المدرسة أو الاتجاه الفيزيولوجي، الذي تزعمه هرمن هلمهولتس

ما بين (1821-1894)، وفريدريش ألبرت لانغه ما بين (1828-1875)، وهي مدرسة فسرت الصور الكَانتية بحسبانها حالات فسيولوجية

والمدرسة أو الاتجاه الميتافيزيقي، الذي مثله أوتو ليبمان ما بين (1840-1912) ويوهانس ڤولكلت ما بين (1848-1930)، وهي مدرسة اعتقدت بإمكانية قيام ميتافيزيقا نقدية .

والمدرسة أو الاتجاه الواقعي، الذي تزعمه ألويس ريل ما بين (1844-1924) وهونيغسڤالد ما بين (1875 – 1947) .

والمدرسة أو الاتجاه المنطقي وكان أهم ممثليه هرمن كوهن وباول ناتورب وكاسيرر الوضعية الجديدة .

شهدت ألمانية في القرن العشرين إثر انتشار النزعات التحليلية في مضمار التفكير الرياضي حركة وضعية محدثة، كانت بمنزلة امتداد لتجريبية هيوم وجون استيوارت ملّ ، وماخ ، تزعمها الفيلسوف الألماني رودولف كارنابما بين (1891-1970)، ودعا زملاءه إلى فلسفة علمية، تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائياً من كل أسباب

اللبس والغموض عن طريق اصطناع منهج التحليل المنطقي، والعمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً، وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية .

كما يعد هانس رايشنباخ ما بين (1891-1953) واحداً من منظمي جمعية الفلسفة العلمية في برلين، التي كونت مع جماعة فيينا الأساس لحركة الوضعية المنطقية .

الفينومينولوجيا

أو فلسفة الظواهر وهو تيار جديد أسسه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل .

وقد أُلقيت على عاتق هذه الفلسفة مهمة إضفاء شيء من الواقعية على المبادئ الأساسية للمثالية الذاتية، لكن دون المساس بجوهرها. وتتلخص أفكار هوسرل بأنه لا علاقة للفلسفة بالعالم المحيط، ولا بالعلوم التي تدرسه، ومهمتها تنحصر في دراسة ظواهر الوعي فقط، وأن ظواهر الوعي ليست نفسية، وإنما هي ماهيات مطلقة، مستقلة عن الوعي الفردي، وموجودة في هذا الوعي، لا وجود لها خارجه .

وهذه الماهيات لا تدرك بالذهن والتفكير المجرد، وإنما يتم الوصول إليها بالمعاناة المباشرة، ثم توصف، كما تبدو، حدسياً .

وقد أكد هوسرل ضرورة أن تكون الفلسفة علماً منطقياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، وأن تكون مبادئها تعيينية مطلقة، كقوانين المنطق والرياضيات .

فوقف ضد النسبية والريبية، مؤكداً وجود حقائق مطلقة، كما ألح على وجوب التفريق بين الفعل المعرفي بوصفه عملية نفسية تجري في وعي الإنسان، وبين محتوى هذا الفعل وقيمته

وحاول البرهنة على أن قوانين المنطق يقينية، وأن يقينها لا يتعلق بتلك العمليات النفسية التي تتم في وعي البشر

الوجودية

ظهرت الفلسفة الوجودية في ألمانيا في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وقد تميز الجو السياسي والروحي الذي ترعرعت فيه بالأسى والحقد بعد الهزيمة العسكرية الألمانية .

وكان من أعلام هذه الفلسفة مارتن هايدغرما بين (1889-1976)، وكارل يسبرز ما بين (1883-1965)

وتعدّ الفلسفة الوجودية أحد أكثر تيارات الفلسفة الغربية المعاصرة انتشاراً، وقد جاءت بوصفها وريثاً شرعياً لأفكار برغسون ونيتشه واستعارت منهجها من فينومينولوجيا هوسرل، وأخذت أفكارها الأساسية من تعاليم المفكر الدنماركي كيركغارد .

وكان الوجود هو الموضوع الأساسي للفلسفة الوجودية .

الميتافيزيقا

تعد الميتافيزيقا أحد أهم تيارات الفلسفة الألمانية المعاصرة، وهو تيار يدّعي لنفسه أحقية تمثيل فلسفة الكينونة والتعبير عنها أكثر من غيره من التيارات الفكرية المعاصرة الأخرى .

وقد اقتصر فلاسفة الكينونة على تحليل الكائن، ومهّدوا السبيل أمام القول بفلسفة في الطبيعة، وبأنثروبولوجيا ، إضافة إلى القول بعلوم أخرى. ويكمن الفارق بين هؤلاء الفلاسفة وبين غيرهم في أن الأنطولوجيا العامة والميتافيزيقا تُعدان أساساً لكل النظريات الفلسفية الجزئية .

ويعد نيكولاي هارتمن ما بين (1882-1950) واحداً من أكبر المفكرين الذين حدّدوا معالم الفلسفة الألمانية المعاصرة، وأحد رواد ميتافيزيقا القرن العشرين .

ويتمثل فضله في دقة التحليل وبموهبته التي قلّما توجد عند غيره من الفلاسفة الألمان.

وقد مارس مهنة التدريس بجامعتي ماربورغ وبرلين وغيرهما، وظل منتمياً إلى مدرسة ماربورغ الكانتية (الكانطية) الجديدة إلى أن نبذ نزعتها العقلانية الذاتية .

وعلى الرغم من تأثره بأرسطو، إلا أنه لم ينج من تأثير الفينومينولوجيا وكانت وهيغل، ومع هذا فقد تحرر من ربقة فلسفات القرن التاسع عشر تماماً .

وبنى على أساس الأنطولوجيا فلسفة للطبيعة وفلسفة للروح الموضوعية ومذهباً للأخلاق ونظرية للقيم وعلم الجمال ونظرية للمعرفة .

ووضع حولها كتب عدة أهمها: فلسفة الأخلاق، أساس الأنطولوجيا ، فلسفة الطبيعة ، وعلم الجمال

التومائية المحدثة ،

وهي حركة تومائية تقدمية، راجت في منتصف القرن التاسع عشر في جامعتي مونيخ ومونستر ، وبرز من أساتذتها مارتن غرابمان وأوتو غيير وغالوس مانسر وجوزيف موسباخ

وقد اتسمت بواقعيتها التعقلية مقابل المثالية أو الظاهراتية الكانتية .
فتطورت سريعاً، وانفتحت على العلم، وتهيأت للحوار مع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة، فتمسكت بجوهر فكر القديس توما الأكويني، وعملت على تجديده وإعادة كتابته بلغة حية معاصرة تلائم أفكار العصر .

فقام روادها بنشاط واسع لنشر فتاوى السلطة البابوية في الفاتيكان، وتمكنوا من تأويل اكتشافات العلم المعاصر تأويلاً مثالياً دينياً

المذهب التاريخي والفلسفة الألمانية في الحياة .

أولى الفلاسفة الألمان العلومَ الإنسانية، علم الاجتماع والتاريخ والحضارة، عنايةً خاصةً فاهتموا بدراسة التاريخ، ودراسة الصيرورة الروحية، فكان من أبرز فلاسفته نيتشه، وغيورغ زيمل، كما اهتم ڤيلهلم دلتاي ما بين (1833-1911) بفلسفة الحياة، والدراسات الروحية والفهم التاريخي وتفسيره، ووضع مبادئ ثلاثة لما أسماه بالتاريخية ، فكان له تأثير كبير في نفس ماكس فيبر وتلميذه كارل مانهايم ما بين (1893-1947) الذي وضع أهم كتبه الأيديولوجية واليوتوبيا .

أما الحركة الفلسفية الألمانية الأخرى في الحياة. وهي أقل اهتماماً بالتأريخ. فهي الفلسفة البيولوجية التي لا تنظر إلى الصيرورة بوصفها صيرورة تاريخية للذات، بل بوصفها تياراً جامعاً لعناصر حيوية بالمعنى الواسع للكلمة .

ويُعد لودفيغ كلاغس المولود في سنة 1872 من أهم مفكري هذه الحركة، ففي كتابه الرئيسي المسمى الفكر خصم للروح الذي صدر في الفترة ما بين 1929-1932 في ثلاثة أجزاء، يسعى إلى بناء نظرية في اللاروحانية المتطرفة .

أما الكونت هرمان كيسرلينغ ما بين (1880-1946)، صاحب الكتاب الشهير مذكرات رحلة فيلسوف إضافة إلى عدد من المؤلفات الأخرى، فقد دعا إلى نظرية لا عقلية ذات صبغة برغماتية متطرفة .

ويُعد أوزفالد شبنغلر ما بين (1880-1936) أحد الممهدين النظريين للفاشية الألمانية، ففي مؤلفه الرئيسي انهيار الغرب (1918-1922) سجلّ فلسفته في التاريخ، وقد لقي رواجاً بين المفكرين العقائديين للاستعمار، فقد مجدّ شبنغلر الروح البروسية القديمة

والحرب عنده هي الشكل الأبدي للوجود الإنساني، كما أنكر فكرة التقدم التاريخي وعارض بالقدرية النهج المادي للتاريخ، واعتقد أن الحضارة الغربية التي تبدأ من القرن التاسع عشر قد دخلت مرحلة الانهيار، وكان ازدهارها في عصر الإقطاع .

الفلسفة الإنجليزية في القرن العشرين

تمثلت الفلسفة الإنكليزية في القرن العشرين، آخر مراحل أطوار الفلسفة البريطانية، بمذهب الواقعية المقابل للمثالية، والذي يؤرخ بدايته مع ظهور كتاب جورج مور تفنيد المثالية (1903)، الذي ابتدع فيه منهج التحليل، وتابعه رسل في كتابه مبادئ الرياضيات، فصار المذهب الرسمي للفلسفة في بريطانيا بين الحربين، وواصله برود وأوينغ في كمبريدج، وحتى في أوج المثالية في أكسفورد كان هذا المذهب قائماً بفعل كتابات توماس كيس ما بين (1844-1925) .

فمنذ الثلاثينات بدأ يظهر في إنكلترا ضرب جديد من الوضعية المنطقية، عرف باسم الفلسفة اللغوية. وقد لاقى هذا التيار انتشاراً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة في جامعتي أكسفورد وكمبريدج. فتميزت الفلسفة الإنكليزية بأنها تحليلية لغوية معادية للميتافيزيقا، علماً أنه لم يكن في أولها مبادئ تعارض الميتافيزيقا .

ووفّق كل من مور ورسل في القضاء على هيمنة الفلسفة المثالية الألمانية عامة ومثالية برادلي خاصة في الفلسفة الإنكليزية. وذاعت آراؤهم في أمريكا خاصة ، واتفقت إلى حد ما مع آراء البراغماتيين الأمريكيين من أمثال بيرس ووليم جيمسوكان التحليل في رأيهما سواء تم بالمنطق الرمزي أم باللغة العادية، هو الأداة الوحيدة لتوضيح المشكلات الفلسفية وحلها، وبهذا فقد مهدا الطريق للثورة الحقيقية التي تولاها غيرهما، أمثال صامويل ألكسندر ما بين (1859-1938) وتلميذه جون أندرسن ما بين (1893-1962) ، وألفرد نورث وايتهد ما بين (1861-1947)، وتزعمها بحق لودڤيغ فتغنشتاين الذي كانت لفلسفته أعمق الآثار حتى اليوم في التقليد البريطاني، وكان كتابه المبكر الرسالة المنطقية الفلسفية , عام (1922) أكبر تعبير عن الذرية المنطقية التي توصل إليها هو ورسل .

ثم كتابه المتأخر أبحاث فلسفية عام (1953) الذي تخلى فيه عن فكرة اللغة المثالية التي دافع عنها في كتابه الأول، وعرض فيه أفكاره الجديدة في التحليل اللغوي وكانت له أصداؤه على الفلسفة المعاصرة .

وقد حاول عدد من الفلاسفة الإنكليز الذين تأثروا بمور ورسل الأخذ بالتحليل الفلسفي، ورفض المثالية لتحقيق الهدف المحدود الذي رسمته جماعة ڤيينا، مدفوعين بفلسفة ڤتغنشتاين، وهو تخليص الفلسفة من المبهمات الميتافيزيقية والاعتبارات الأخلاقية، التي

تنشأ عن الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استخدام اللغة ، فمهمة الفلسفة اللغوية توضيح اللغة والأفكار منطقياً ، وتحليل الإطارات المعرفية .

ومن أشهر ممثلي هذا التيار اللغوي آير في كتابه اللغة والصدق والمنطق ، وكارل بوبرفي كتابه منطق الكشف العلمي .

وقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم حول اللغة موضوع التحليل، فركَّز بعضهم أمثال رسل وڤتغنشتاين في مرحلته المبكرة، وأيضاً كارناب على تأسيس أنساق لغوية جديدة اصطناعية (أنساق رمزية رياضية) ، وهؤلاء عرفوا بالوضعيين المناطقة ، واهتم فلاسفة آخرون أمثال مور ، وڤتغنشتاين (المرحلة المتأخرة) وأوستن بتحليل اللغة الطبيعية العادية التي تستخدم في عملية التواصل، وبالمقابل اتفق الفلاسفة جميعاً على أن الفلسفة في حقيقتها ذات طبيعة لغوية، وأنه يمكن عدُّ القضايا الفلسفية قضايا لغوية محضة .

فبدلاً من دراسة السؤال الأبدي ما هي الحقيقة ؟ .. مثلاً : يجب دراسة استعمال كلمة حقيقة ، وكيفية مصادفتها في جمل اللغة الإنكليزية، ومعالجة الكلمات والعبارات كافة التي تثير المشكلات .

فتميز في إنكلترا بين عامي 1945 و1959 نوعان من الفلسفة التحليلية اللغوية، الأول وهو المذهب الخالص الذي طرحه ڤتنغشتاين في أواخر أيامه في كتابه أبحاث فلسفية، وهو تيار التحليل اللغوي، والثاني فلسفة أكسفورد في اللغة العادية التي كان داعيتها الأكبر غيلبرت رايل وجون أوستن .

ومن أهم فلاسفة التحليل اللغوي الذين تأثروا بڤتغنشتاين، فلاسفة كمبريدج آرثر جون ويزدَم ، وجورج بول ، ولكن بعد موته انتقل الاهتمام إلى فلاسفة أكسفورد، وأهمهم إضافة إلى رايل وأوستن، كوينتن وستراوسن .

وقد راد ڤتغنشتاين الحركة الإنكليزية للتحليل اللغوي، فبدأ رسلياً وانتهى مورياً، ووافق رسل في نظريته الذرية المنطقية، فرفض الميتافيزيقا واعتبر قضاياها عديمة المعنى وعقيمة ، لأنها ليست تجريبية ولا تحصيل حاصل، وهذا ما تبناه فيما بعد تيار الوضعية المنطقية، على الرغم من أن ڤتغنشتاين لم يكن أبداً عضواً في جماعة ڤيينا، لكنه بمرحلته الأخيرة ، وبتأثير من مور شدّد على تحليل اللغة العادية لا العلمية (كما جاء في رسالته المنطقية الأولى 1921) .

فقد أيقن أن المشكلات الميتافيزيقية تأتي نتيجة الإخفاق في فهم كيفية توظيف اللغة، وهذا ما أسماه القلق اللغوي .

أما جون ويزدَم، وبسبب اهتماماته الدينية، لم ير أن قضايا الميتافيزيقا فارغة من المعنى، بل حاول فهم العيب الذي من أجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليبه اللغوية الشاذة، لهذا ركّز على التماثلات غير الكاملة بين الأنواع المختلفة للعبارات، بغية حل المسائل الميتافيزيقية، فأضاف بعداً جديداً إلى التحليل اللغوي، وهو بعد التحليل النفسي في كتابه الأصل اللاشعوري في فلسفة بركلي (1953) ، لأنه كفيل بالكشف عن الأسس الشعورية التي تقوم عليها الميتافيزيقا .

وقد توافق رأي رايل مع ڤتغنشتاين، بأن العبارات الميتافيزيقية عبارات مضللة، وخالية من المعنى، ولهذا عزا للفلسفة التحليلية وظيفتين: أولهما علاجية والثانية لكشف الصورة الحقيقية للوقائع، وعليه بيّن أن الثنائية بين العقلي والطبيعي إنما هي ناشئة عن اضطراب في الألفاظ الخاصة بما هو عقلي، وأن ديكارت قد أخطأ في الترويج لهذه الثنائية، وقد استخدم رايل منهج التحليل اللغوي في بيان «فساد مفهوم الثنائية .

وعزز أنتوني كوينتن ما جاء في كتاب رايل صور العقل، وعدّه مرجعاً قيماً في الفلسفة اللغوية مدة ما بين 1945-1960 ، بسبب طرحه أفكاراً مقتبسة من أعمال ڤتغنشتاين المتأخرة ، تعبر عن فلسفة العقل وكيفية استخدام اللغة .

ووجد ستراوسن، أن من منافع التحليل اللغوي، كشف أخطاء كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية، والكشف عن التفكير الفعلي والأدوات التصويرية واللغوية الفعلية .

لهذا سعى في كتابه الأفراد إلى تحليل اللغة العادية لبيان كيفية التوصل إلى نتائج عامة تخص العالم .

والواقع أن تحليله كان أوسع أفقاً من رايل لأنه لم يساير ڤتغنشتاين في رفض الميتافيزيقا البتة، وإنما اتفق مع مور في إمكانية نوع منها، فلا يوجد في نظره تناقض حقيقي بين التحليل اللغوي وبين نوع معين من الميتافيزيقا، إذ ميّز بين نوعين من الميتافيزيقا: ميتافيزيقا وصفية ، وميتافيزيقا تعديلية .

وأخيراً أوستن الذي أكد أهمية اللغة، والتمييزات النحوية المركبة في الإنكليزية: دراسة النحو عامة من الناحية الفلسفية .

وبرأيه أن الوقت لم يحن للتأمل الفلسفي، ولابد أولاً من استيعاب كيفية عمل اللغة الطبيعية قبل محاولة حسم المشكلات الفلسفية، ويجب عدم النظر إلى اللغة ظاهرة منعزلة في حالة تجريد عن سياقها السلوكي الإنساني، فالأسلوب الذي يتبعه بعض الفلاسفة في تناولهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية هو مصدر متاعبهم .

ويؤكد كوينتن ضرورة تركيز علم اللغويات على ظاهرة اللغة البشرية، وهذا ما كان يهدف إليه تشومسكي في كتابه البنيات التركيبية عام (1957) بتقديم نظرية لغوية عامة تنقل علم اللغة من المرحلة الوصفية إلى المرحلة التفسيرية أو النظرية .

أحدثت الفلسفة الإنكليزية ثورة في الفلسفة، ومن شأن تحديد مجال الفلسفة بتحليل اللغة توجيه ضربة قاضية ليس فقط للأبحاث الميتافيزيقية التقليدية، بل أيضاً للدين، لأن الدين ينطوي على علم اللاهوت، وعلم اللاهوت نوع من الميتافيزيقا. لقد استعاضت الفلسفة اللغوية عن العالم الموضوعي بما يقال عنه، فطابقت بين التفكير واللغة .

الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين

الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين هي جزء من الفلسفة الأوربية، تعود نشأتها لأسباب عدة، من أهمها بروز حركات فكرية تعارض المذهب الميكانيكي المادي والمذهب الذاتي، مما أدى إلى تغيرات جذرية في الحياة العقلية والروحية، شملت علم الطبيعة وعلم الرياضيات

فتطور الفكر التحليلي وظهر المنهج الرياضي المنطقي والمنهج الفينومينولوجي، فتولدت تصورات جديدة للعالم، منها التصور اللاعقلي، والاتجاه الميتافيزيقي الواقعي الجديد

وقد أدت هذه الأسباب كلها إلى ظهور مواقف وأفكار ونظريات جديدة لكثير من الفلاسفة الفرنسيين .

ففي مجال نقد العلم برز إميل بوترو وهنري بوانكاريه ، كما تزعَّم برغسون الاتجاه اللاعقلي الحيوي وبفضله أصبح هذا الاتجاه قوة رئيسية بين قوى الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين .

تميز الفكر الفرنسي بالاتزان والاعتدال والمنطقية والجرأة والبساطة والوضوح، ويعود هذا إلى إدراك المفكرين الفرنسيين أهمية الفلسفة الوضعية والتجريبية. وقد حرص الفكر الفرنسي منذ نشأته على تحليل الأفكار والمشاعر إلى عناصر متميزة، والتعبير عنها باللغة المتداولة، لتكون متاحة إلى الناس عامة، وبهذا أثرت الفلسفة الفرنسية في الإنسانية جمعاء، فشاعت مذاهبها .

وقد تميز الفكر الفرنسي أيضاً بالحرية والروحية ، فالإنسان حر ويمارس الحرية بالفعل وقد كانت الروحية دائماً طابع فرنسا الخاص، فالروحية عند الفرنسيين موجودة دائماً واتجاه التفكير الفرنسي في صميمه اتجاه روحي .

ويعد الربع الأول من القرن العشرين عصراً مفعماً بالنشاط الفلسفي وغزيراً بالإنتاج العلمي، وقد ظهر في هذه الفترة مفكرون كبار، عرضوا أفكاراً جديدة، ووفروا لها الانتشار أمثال برغسون .

ومن المدارس الرئيسية في بداية القرن العشرين كانت المدرسة التجريبية والمدرسة المثالية اللتان دافعتا عن تيارات تنتمي إلى القرن التاسع عشر، ومدرسة فلسفة الحياة وهي من أنصار التحديث، والمدرسة الاجتماعية والمدرسة الوجودية .

فمن أنصار المدرسة التجريبية ظهر في فرنسا عدد من التجريبيين الذين كانوا قد أخرجوا قدراً كبيراً من إنتاجهم في القرن التاسع عشر، إلا أن تأثيرهم لم يظهر إلا في بداية القرن العشرين، حين أقاموا نوعاً من الميتافيزيقا المبنية على أساس علمي ومنهم ألفرد فوييه ما بين (1838-1912) الذي قدم نظرية في الأفكار الفاعلة، وأندريه لالاند الذي انتقد التفاؤل التطوري وقدَّم قانون التحلل، والمادي المتطرف فيلكس لودانتك الذي عارض المذهب الروحي والمذهب الحيوي والمذهب الفردي في نظرية الوجود .

أما المدرسة المثالية فقد استمرت في التأثير في الفكر الفلسفي الفرنسي حتى قيام الحرب العالمية الثانية، وكان من أهم ممثليها ليون برونشفيك الذي كان تابعاً للفيلسوف الألماني كنت وتأثر بالمذهب الوضعي، وذهب إلى عدّ هيكل العلم الطبيعي هيكلاً رياضياً وإلى القول إن كل العلم هو بالاتفاق، فهو نوع من اللغة، ويمكن تصور اتفاقات أخرى فليس ويرى أن علم الرياضيات هو أعلى درجة وصل إليها الفكر الإنساني العلم مطلقاً

وقد ظهر إلى جانبه عدد من المثاليين أمثال أوكتاف هاملان الذي قدّم عدداً من الدراسات العميقة عن عدد من كبار الفلاسفة، وله كتاب واحد هو محاولة في العناصر الرئيسية (1870-1955) للتمثل ، وجول لانيو ما بين (1851-1894) ودومينك بارودي ما بين

كما ظهر في فرنسا إلى جانب تلك المدارس فلسفة اعتمدت في أفكارها على توما الأكويني وهو التيار الواقعي الرئيسي في فرنسا، فقد بدأ هذا الاتجاه التومائي ينشر مؤلفات ذات قيمة كبيرة مع بداية القرن العشرين حين نشر لاغرانج غاريغو ما بين (1877-1964) كتابيه الحس المشترك وحب الله وصليب اليسوع، كما نشر جاك ماريتان عام 1913 أول كتبه المهمة الذي يهاجم فيه برغسون .

وظهر في فرنسا أيضاً في بداية القرن العشرين اتجاه مَثّل فلسفة الحياة سطع فيه نجم برغسون، وظهر مؤلفه الرئيسي التطور الخلاّق وأصبح المدار الحقيقي لكل نقاش فلسفي، فعُيِّن برغسون رئيساً لهذه المدرسة وحاز شعبية الجمهور الفرنسي وصار أهم ممثلي فلسفة الحياة، فقد أكمل صورة المدرسة لكنه لم يؤسسها، إذ سبقه كتاب موريس بلوندل العمل ما بين (1861-1949)

وفي الواقع ، إن هذه الحركة الفلسفية تعد امتداداً للتوجه الروحاني الإرادي والشخصاني للفلسفة الفرنسية، الذي ابتداه مين دو بيران ما بين (1766-1824) وواصله كل من

فيلكس رافيسون ما بين (1813-1900) وجول لاشلييه ما بين (1832-1918) وإميل بوترو، كما وجدت المدرسة الاجتماعية لها مناخاً مناسباً في فرنسا، ويُعدّ إميل دوركهايم ما بين (1858-1917) الممثل الرئيسي لها، وكان عمل دوركهايم الاجتماعي امتداداً لعمل أوغست كونت في فرنسا، ومع ذلك فقد انتقد دوركهايم وضعية كونت ورفض بشدة المادية والتجريبية السطحية.

وتحدث عن استحالة ما هو اجتماعي وما هو فردي وطالب بالاعتراف بأن للواقعة الاجتماعية طابعاً خاصاً، ورفض منهج الرد - أي تفسير الأعلى بالأدنى والمركب بالبسيط - لقد حاول دوركهايم جعل علم الاجتماع علماً طبيعياً مستقلاً بذاته بحيث لا تُفسر الوقائع الاجتماعية بردها إلى الوقائع النفسية، وقد سعى أيضاً إلى استقلال علم الاجتماع عن الفلسفة، فالوقائع الاجتماعية يجب أن تفسر تفسيراً طبيعياً عن طريق تطبيق مبدأ العلّية، فظهرت المدرسة الاجتماعية الفرنسية، وبرز عديد من الأسماء التي كان لها أثر في الفكر الذي طبق المنهج الدوركهايمي في مجال علم الاجتماعي الفرنسي أمثال شارل لالو من أشهر علماء في مجال علم النفس، ولعل غوستاف لوبون الجمال، وموريس هليفاكس الاجتماع الفرنسيين في الوقت الحاضر، وقد نظر إلى الجنس على أنه مجموع خصائص فيزيائية تعدّ الأساس في الفروق النفسية وهي التي تحددها، وقد ذهب إلى أن ما يميز الأجناس العليا من الأجناس الدنيا هي أن الأولى تملك عدداً من العقول الكبيرة والمتطورة، في حين لا تملك الثانية منها شيئاً .

وتبلورت أيضاً في الربع الأخير من القرن العشرين في فرنسا فلسفة سُميت بفلسفة الروح، وهي فلسفة تتعارض مع المثالية والوضعية، ويقيم أصحاب هذه المدرسة فلسفتهم على أسس ثلاثة هي: إقرار القول بالمطلق، ووضع التجربة الإنسانية برمتها في الاعتبار وإقرار جميع الميول الروحية التي يمكنها أن تسهم في تفهم طبيعة الشخصية الإنسانية، ويختلفون فيما بينهم في كثير من وجهات النظر، ومع ذلك فإنهم يتفقون في سمة أساسية تتمثل في ضرب من ضروب الحدس وفي نزوع بارز لتبني وجهات نظر أفلاطونية محدثة. ويعدّ لويس لافيلما بين (1883-1951) وأرنست لوسن من أهم أصحاب فلسفة الروح. ولعل أهم المدارس الفلسفية التي سادت في القرن العشرين هي الفلسفة الوجودية التي صارت حديث الجمهور وموضع الإقبال في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية،

ولاشك أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جمهوراً واسعاً بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات تتناول مشكلات الوجود اللاإنساني، مثل مشكلة الحياة والموت والألم . وقد ظهر في النصف الأول من القرن العشرين في فرنسا عدد من الفلاسفة الوجوديين أمثال سارتر ومارسل وسيمون دو بوفوار ما بين (1908-1986) إضافة إلى موريس ميرلو - بونتي ما بين (1908-1961)، وهو واحد من أهم العقول الفلسفية في منتصف القرن العشرين، كان قد اقترح في فلسفته نموذج نقد فينومينولوجياً شرحه في مؤلفه فينومينولوجا الإدراك وقد تأثرت الفلسفة الوجودية بكيركيغارد وهوسرل ما بين (1859-1938) كما تأثرت بفلسفة الحياة، إذ طورت مذهب العقل والنشاط وتحليلات هذه الفلسفة حول الزمان ونقد المذهب العقلي والعلوم الطبيعية .

وتجتمع الفلسفات الوجودية مع اختلافها بأنها تنبع من تجربة حية معيشة، تجربة وجودية وموضوعها الرئيسي هو الوجود حيث يتصور على نحو فاعلي نشط .

فلسفة الولايات المتحدة في القرن العشرين

تميزت الفلسفة الأمريكية دائماً بأنها فلسفة براغماتية ، على الرغم من أنها كانت باستمرار فلسفة مستقبلة لكل التيارات الفلسفية الأوربية، من التطهرية البوريتانية والمثالية إلى الطبيعية والوضعية

ولم تعرف أمريكا البراغماتية بشكلها الصحيح إلا في أواخر القرن التاسع عشر، لكن التاريخ الأمريكي يحفل بالدلالات التي تشير كلها إلى تغلغل المنهج البراغماتي في التجربة الفلسفية الأمريكية، فما كان من الممكن لأسلوب الحياة الأمريكية وتتابع الهجرة وما كانت تفرضه الحياة الجديدة على السكان إلا أن يطرح هذا النمط من التفكير

وحتى في عصر الاستعمار البريطاني، اتجهت أمريكا إلى مذهب المتطهرين، لأنه يناسب الفردية الأمريكية، فالخلق التطهري (البوريتاني) يدعو إلى النظام والاقتصاد والإقبال على العمل، وكلها قواعد للسلوك الصناعي العملي، لها مزاياها في المجتمع الأمريكي النامي .

ومع ذلك قويت به آنذاك نزعتان : النزعة اللامادية، ويمثلها جوناثان إدوارد وصامويل جونسون ، وكانت نزعة كالڤينية أو قدرية ، والنزعة المادية ، ويمثلها كادولودر غولدن وبنيامين فرانكلين ، وكلاهما من المؤمنين بفلسفة نيوتن الطبيعية، والتفسير الميكانيكي الخالص للعالم .

وتفوقت النزعة المادية، وارتبطت بها نزعة الربوبية التي تؤمن بالله بغير اعتقاد بالديانات المنزلة

لكن إعلان الاستقلال والثورة الفرنسية أحدثا رد فعل ضد هذه الآراء الليبرالية، ورفض الجنوب مذهب الحقوق الطبيعية الذي دعا إليه جفرسون، وعارض كالهون مساواة جفرسون وقال إن عدم المساواة شرط للتقدم، وعرفت تلك الفترة مذهب الواقعية المسماة الواقعية الاسكتلندية، التي تنادي بسيادة العقل وبالمنهج الاستنباطي في التفكير، وواكبتها حركة فلسفية أخرى تعرف بالترانسندنتالية تناهض التشاؤم الكالڤيني وتدعو إلى التفاؤل، مضمونها مثالي أخلاقي أكثر منه تأملياً، ورغب الترنسندنتاليون بتحرير الفرد من التقاليد والعادات، واتباع ضميره وبصيرته الشخصية .

وكانت نظرية الارتقاء لداروين نقطة تحول في الفلسفة الأمريكية، أحالت فكرة الطبيعة من نظام ثابت، من الحقيقة الأزلية إلى واقع متغير باستمرار تغيراً دينامياً، وشجعت التفسيرات

العلمية في غير العلوم الطبيعية، وقوضت سيطرة الفلسفة المثالية على الفكر الأمريكي، ومهدت لإدخال التجريبية في الفلسفة .

بيد أن العصر الذهبي، كما يسمونه في الفلسفة الأمريكية، كان الفترة الواقعة ما بين سنوات 1880 إلى 1940، بسبب ظهور عدد من المفكرين والحركات الأصيلة في الفلسفة. وكان أهم مفكري ذاك العصر بيرس وجيمس وديوي ورويس وسانتَيانا ووايتهد ، وكانت البراغماتية والواقعية والطبيعية أهم حركاته الفلسفية

وبيرس هو أبو البراغماتية، وصفها بأنها منهج للتيقن من معاني الكلمات الصعبة والمفاهيم المجردة، لكن جيمس طور فكرة بيرس ووصف البراغماتية بأنها لا تحدد معاني الكلمات فقط، لكنها كذلك نظرية للتيقن من صدق الواقع، لكن ديوي وصف تفسير بيرس بالجمود، وتفسير جيمس بالذاتية، وأقام نوعاً من البراغماتية أطلق عليه اسم الذرائعية ، ووصفها بأنها منهج لاستخلاص النتائج النهائية التي ينبغي التوصل إليها، لو أخذ في الحسبان كل ظروف المشكلة مثار التفكير

ووصف ديوي التفكير الذرائعي بأنه نوع من التكيف لتحديات البيئة

وكانت أهم إسهامات البراغماتية تقويضها مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية، ولذلك تعاطف بيرس وجيمس وديوي مع الواقعية ضد المثالية، وكانت الواقعية مذهباً جديداً أخذ يروج في أواخر القرن العشرين، لكنه تطور إلى حركتين، الواقعية المحدثة - والواقعية النقدية ، وكان المحدثون يقولون إن الشيء المعلوم له وجوده المستقل، لكن النقديين قالوا إن الإدراك لا يكون للشيء نفسه، لكنه إدراك لمعطيات قد لا تكون أجزاء أو أوصافاً للشيء .

وتزعَّم الواقعية المحدثة بيري ومونتاغ ، وميزوا أنفسهم لكونهم حركة. وتزعم الواقعية النقدية سانتيانا ولڤجوي وسيلارز

لكن الواقعية برافديها توقفت عن أن تكون تياراً مؤثراً بعد عام 1935، وغطّت عليها الفلسفة الطبيعية التي استمرت من العصر الذهبي حتى الوقت الحاضر، مع اختلاف في المضمون والشكل .

فالطبيعية القديمة اهتمت بتفسير الظواهر بمسبباتها الطبيعية، وتطور هذا المعنى بوساطة ديوي واتخذ مفهوماً جديداً هو دراسة الظواهر دراسة منطقية تجريدية تحتوي

الظاهرة بأكملها طبيعية كانت أم شعورية أم اجتماعية أم من أي نوع كانت، دراسة لا تفرق بين ظاهرها وباطنها ولا بين العقل والجسد. ورفض الطبيعيون مطالب الدين التقليدية، لكنهم لم يكونوا جميعاً ضد الدين، وفرّق ديوي مثلاً بين الدين والصفة الدينية للتجربة، وقال إن الصفة الدينية وحدها شيء له معنى ، وإن الإنسان يعي مثله ومطامحه العليا بالتجربة الدينية، وإن الله ليس إلا غايات مثالية وقيماً يخلص المرء لها إخلاصاً كاملاً، ولذلك كان أغلب الطبيعيين إنسانيين، بمعنى أن الإنسان وما يحتاجه ويريده هو أساس القيمة

ومن الصعب تحديد تاريخ انتهاء العصر الذهبي للفلسفة الأمريكية، فما زالت بعض نظرياته تطرح للمناقشة حتى اليوم ، ومع ذلك ما تزال بعض الاتجاهات الفلسفية البارزة حاضرة في المشهد الفلسفي الأمريكي المعاصر ، فلا يمكن الإنكار أن التحليل الفلسفي بشقيه - الوضعية المنطقية والفلسفة اللغوية - قد صار هو الاتجاه السائد في أمريكا اليوم

وقد بدأت الوضعية المنطقية، الأوربية المنشأ، تفعل فعلها في الفكر الأمريكي منذ الثلاثينات، وربما كان مرجع ذلك هروب أقطابها اليهود من ألمانيا والنمسا بعد تولي النازية الحكم، واستقرارهم في أمريكا، ومنهم كارناب ، ورايشنباخ ، وفيليب فرانك ، وريتشارد فون ميزِس ، وهربرت فايغل ، وكارل هيمبل وألفرِد تارسكي ، والجميع غايتهم إصلاح الفلسفة بهدف جعلها وسيلة صالحة لتحليل المعاني وتوضيحها ، ومن ثم تنقية اللغات الحية وجعلها وسيلة التفاهم المثلى .

ومنهجهم في هذا مبدأ القابلية للتحقيق، فالجملة لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت ممكنة التحقيق تجريبياً، ومن ثم فكل جمل القضايا الرياضية والمنطقية وجمل الميتافيزيقا لغو لا مبرر له وحشو بلا معنى، لأنها جميعاً غير قابلة للتحقق منها .

فمن المؤكد أن بعض فلاسفة اللغة العادية الذين انطلقوا من نظرية القواعد التوليدية والتحويلية التي وضعها تشومسكي ، حاولوا على ضوء هذه النظرية أن يجدوا حلولاً لبعض المشكلات الفلسفية العالقة، خاصة تلك المتعلقة بتحليل القضايا

فقد وضح كاتس في مؤلفه فلسفة اللغة كيفية تطبيق علم الدلالة التوليدية على تصنيف القضايا في تحليلية وتركيبية، صادقة وصحيحة .

لكن المرحلة الأخيرة من تطور اللسانية التوليدية والتحويلية أدت، بغرض تلافي الدلالية، إلى ضرورة الاعتماد على بنية مجردة ذات صياغة قريبة من تلك التي تأخذ بها الوضعية المنطقية

وبذلك اتهم فلاسفة التحليل اللغوي بالتفاهة، وبأنهم أحالوا الفلسفة إلى تمرينات لغوية عديمة الجدوى. وشمل الاتهام مور وڤتغنشتاين ورايل وجون أوستن
ومع أن اتجاهاتهم كانت صدى للاتجاهات المماثلة في أوربا، إلا أن مذاهب أخرى راجت في أوربا ولم ترج في أمريكا، مثل الظاهراتية والتومائية الأكويني والماركسية .

ـ رواد الفلسفة في القرن العشرين

وليم جيمس – 1842 – 1910 (William James)

فيلسوف مثالي أمريكي من أصل أيرلندي، وشقيق الروائي الكبير هنري جيمس ، وهو من الدعاة البارزين للذرائعية (البراغماتية) .

تلقى العلم والفلسفة في معاهد وجامعات أمريكية وإنكليزية وفرنسية وسويسرية وألمانية حتى حصل على الدكتوراه في الطب من جامعة هارفرد (1869) ، وعيّن فيها أستاذاً للتشريح والفيزيولوجية (1873)، ثم أستاذاً لعلم النفس (1875) ، فأسس أول معمل لعلم النفس في أمريكة، ثم أستاذاً للفلسفة (1879) حتى استقالته عام 1907

ومن أشهر آثاره : مبادئ علم النفس (1890)، وإرادة الاعتقاد (1897)، والفلسفة العملية (1912) (1907)، ومعنى الحقيقة (1909)، ومقالات في التجريبية المتطرفة .

مرّ تطور جيمس الفكري بمراحل ثلاث، في الأولى اهتم بعلم النفس، وفي الثانية ركز على شرح فلسفته العملية ، وفي الأخيرة شُغل بنوع من الواقعية عُرفت باسم الواحدية المحايدة

عارض جيمس النظرة العامة المادية للعالم، وكان على وعي بعيوب المنهج الميتافيزيقي، ورفض الجدل أيضاً وأقر اللاعقلانية، وقد أكد تحليله للعقل الذي وصفه بأنه تيار الوعي، أهمية العناصر الإرادية والانفعالية، وأدى به ذلك إلى علم النفس ، فاستطاع أن يقيم من السيكولوجية علماً على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة (المتطرفة)، وهي مذهب جديد في تفسير العلاقة بين الذات والموضوع ، أو بين الشعور من جهة والعالم الموضوعي من جهة أخرى ، كما أنها في الحقيقة ردّ ذاتي للواقع إلى خبرة خالصة، إلى الوعي .

ويرجع فضله في علم النفس أيضاً إلى اتباعه المنهج الأدائي في تناول الظواهر العقلية، وتأكيده على الاستبطان وسيلة لمعرفة وظائف العقل معرفة تجريبية لا يمكن أن تتحصل إلا بالنظر إلى الباطن .

والفصول التي كتبها في تيار الفكر ووعي الذات لا يبزها شيء مما كتب في علم النفس الاستبطاني .

وهو يسلم بأن الظواهر الوجدانية تجري في تيار متصل، ولا يمكن ردّها إلى ظواهر فيزيولوجية .

وأشهر ما طرحه جيمس هو نظرية جيمس. لانغ في الانفعالات، إذ يعد الانفعال النفسي كالخوف والغضب مجرد الإحساس بالحالة الفيزيولوجية المترتبة على إدراك الموضوع، ومعنى ذلك أنني إذ أرى الذئب أهرب فأخاف، بدلاً من القول إننا إذ نرى الذئب نخاف فنهرب ، فالانفعال يأتي نتيجة للحالة الجسدية وليس العكس ، ومع ذلك فالحالة الانفعالية ظاهرة مستقلة بذاتها .

ويدخل جيمس في التجريبية المتطرفة بمقالة هل الشعور موجود(1904)، ويرى أنه لا وجود لشيء اسمه الشعور وإنما توجد الخبرة الخالصة، وأن العارف وموضوع المعرفة جزءان من أجزائها التي هي مادة وتفكير لاحق، وهذه المادة إذاً ليست هي العقل وليست هي المادة بالمعنى المقابل في الثنائية القديمة (العقل والمادة) ولكنها شيء خاص به، شيء واحد محايد، وهذا معنى نظريته الواحدية المحايدة ، التي تعرّف المادي والروحي بأنهما جانبان مختلفان لخبرة واحدة، وليس الاختلاف بين العقل والمادة إلا اختلافاً في التنظيم .

وقد استعاض جيمس بمبدأ المنفعة الذرائعي (العملي) عن الفهم الموضوعي للحقيقة، ومهد الطريق للمذهب الإيماني ، ودافع عن حق إرادة الاعتقاد بما لا يمكن إثباته أو التدليل عليه. وقد كشف في محاضرته عن البراغماتية (1898) المفاهيم الفلسفية والنتائج العملية عن أهمية الفلسفة العملية التي تجعل من العمل مبدأً مطلقاً ، وأكد بذلك أهمية مقال تشارلز ساندرز بيرس (1878) كيف نوضح أفكارنا ؟ الذي يعد بداية لحركة البراغماتية .

ويتلخص مذهبه البراغماتي في قوله إن تصورنا لموضوع هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر .

فالفلسفة العملية تدرس الواقع لا المجرد، والفيلسوف العملي يهتم بالمدرك ، وليس المتصور ، والمنهج العملي هو المنهج الذي يفسر أي معنى بتعقب نتائجه العملية، والمذهب العملي هو مذهب في البحث، ومن ثم يصلح لعدة فلسفات، وهو ضد فكرة وجود حقيقة واضحة أو عقل مطلق، والفكرة الصادقة ليست الفكرة المطابقة للواقع، ولكنها التي تؤدي بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته، وتصبح الفكرة حقيقة عندما تثبت التجربة

بأنها صالحة ومفيدة، ويصير الحق هو الملائم في مجال التفكير، والخير هو الملائم في مجال السلوك .

وليست المنفعة الفردية هي معيار صدق الفكرة، لكن الفكرة الصادقة هي التي تتلاءم مع غيرها من الأفكار التي ثبتت صحتها عملياً، ويتم الحكم على الأفكار أحياناً باللجوء إلى إرادة الاعتقاد، حيث يكون الاعتقاد في أمانة شخص مثلاً باعثاً له على السلوك بأمانة .

أفاد جيمس من المنهج البراغماتي في نظريته في الأخلاق والدين، فاعتبر الدين تجربة فردية، وجوهرها العاطفة الدينية لا الطقوس، وأن الشعور الديني شعور باطني بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، وأن التجربة الدينية أكثر واقعية من التجربة العلمية لأنها تبدأ بالمجسم أي العاطفة والإحساس والفكر ، والتجربة العلمية تبدأ بالمجرد ، والعلم تجربة ولكن الدين واقعة حية نعيشها، والله موجود لأن فرض وجوده نافع، والله في التجربة الدينية هو أنت ، فهو متناه ولا يحيط بكل شيء ، والله هو باطن الأشياء ، فهو المثال ، وهو ليس مسؤولاً عن الشر ، بل على العكس هو شريكنا الأعظم في محاربة الشر، ولذلك يتدخل الله لتغيير مجرى الأحداث، فتحدث المعجزات في العالم

وبهذا دافع جيمس عن الدين، فقد كان عضواً نشيطاً في منظمة خاصة أسسها في نيويورك لبحث الخبرة الصوفية ، ودافع عن حق الإنسان في الاعتقاد بما يراه مفيداً له في حياته وسلوكه ، وحقه في الإيمان ببعض الفروض في الدين والأخلاق ، إذا كانت هذه الفروض نافعة ، والمعيار هنا هو أساس نفسي وحضاري .

أدمون هوسرل – 1859 – 1938 Edmund Husserl

فيلسوف مثالي ألماني، ولد في مدينة بروسنتز في مورافيا لأبوين يهوديين، وتُوفِّي في فرايبورغ درس الرياضيات في ڤيينا، وحصل على شهادة الدكتوراه عام 1883، ثم تحول إلى الفلسفة بتأثير فرانتس برنتانو ، ووجد أن الفلسفة لا تقوم إلا في علم مثالي كالرياضيات .

عُيِّن أستاذاً للفلسفة بجامعة غوتينغن ثم بجامعة فرايبورغ .

وهب حياته لتأسيس صرح علم فلسفي جديد أسماه علم الظواهر يهدف إلى توخي الدقة والصدق بوصف الظواهر وترتيبها في إحكام، ثم شرح المعاني الإنسانية في العلوم، وأنجز ذلك بوساطة فكرة القصدية كما بدت عند برنتانو دون أن يتبنى موقفه في بناء الفلسفة على أساس علم النفس .

ترك هوسرل مؤلفات، أولها فلسفة علم الحساب ت(1891) وبحوث منطقية (في مجلدين عامي1900-1901) وأفكار : مقدمة عامة لفلسفة ظاهرية خالصة : وتأملات ديكارتية (1931) تقرباً .

تقسم حياته الفكرية إلى مرحلتين : تأثر في المرحلة الأولى بالاتجاه النفساني في الفلسفة، والذي كان ينظر إلى مضامين المعرفة وحقائق الواقع على أنها مجرد تمثلات ذاتية لا وجود لها إلا بعدِّها ظواهر سيكولوجية ، ففي كتابه فلسفة علم الحساب ناقش الأعداد الحسابية ، وما إذا كانت مجرد نتاج لعمليات الربط السيكولوجي ، أم انعكاس لحقيقة موضوعية ما، ورجح الاحتمال السيكولوجي ، فحاول أن يفسر مفهوم العدد بتحليل فعل العدّ أو نشاط ، ولكنه عدل عنه في المرحلة الثانية من تطوره الفكري ، ففي كتاب البحوث المنطقية ذهب إلى أن العلاقات المنطقية لا تخضع بحال من الأحوال للتأثيرات السيكولوجية .

وليست موضوعاً لأي اتفاق أو مواصفة كما يقول أصحاب المنطق الوصفي مثلاً، ولا تنتمي من جهة ثانية إلى عالم الأشياء ، بل هي علاقات من نوع خاص تتبع عالماً خاصاً هو عالم الماهيات المعقولة المستقل عن العقل الفردي وعن كل العقول ، وهذه الماهيات أو الحقائق الثابتة هي ما تجعل الأفراد يتفقون حولها ، فيصدرون أحكامهم التي تصلح لكل زمان ومكان (مثلاً 2+2=4)، وهذا يكسبها موضوعية لم تكن لها في الاتجاهات النفسانية ، فهي ليست من صنع الشعور أو إملائه، بل يتجه إليها أو يقصدها، وكان هذا فاتحة نظريته

في المعنى القصدي الذي طبقها هوسرل ليس فقط في ميدان الأحكام المنطقية، بل في ميدان الإدراك والعواطف والانفعالات والقيم، وكانت أساساً لفلسفته الظاهراتية .

يرى هوسرل في الفلسفة منهجاً جديداً للبحث عن الحقيقة، فيضع مبدأين رئيسين،الأول : هو التحرر من كل رأي سابق أو حكم مالم يكن مبرهناً برهاناً ضرورياً أو مستمداً بالبداهة، وهي حالة تشبه الشك الديكارتي مع فارق جوهري أن هوسرل لا يعتمد الشك الكلي ، ويصطنع منهج التوقف عن الحكم ، أو وضع بعض عناصر الموضوع بين قوسين واستبعادها من التأمل ، والانصراف بالوعي إلى الماهية الخالصة ، لذلك فهو يضع بين قوسين العالم الطبيعي بأسره ، فيعلّق الحكم على الأشياء لتأمل خصائصها الجوهرية كما هي معطاة للشعور ملتزماً الوصف الصادق الذي يتيح للعقل تناول الموضوعات أو الأشياء دون وساطة ، والمبدأ الثاني : النظر إلى الأشياء والوقائع بذاتها كما هي حاضرة في الشعور ، وذلك في إطار عملية تسمى الرد إلى الذات ، فيحدث بالرجوع إلى الوعي حدس ظواهر العالم وماهياته ، فيبدو العالم ظاهرة مباشرة للشعور الخالص يواجه فيها الشعور الموضوعات والحقائق الخارجية والباطنية ، ويلتقيها كما هي ماثلة في حقل الشعور ، وهذه حقيقة فكرة قصدية الشعور عند هوسرل ، فالشعور قائم على فكرة الاتجاه أو القصد ، بمعنى أن لكل فعل من أفعال الشعور أو الوعي موضوعاً خاصاً يتجه نحوه ، أي طابع قصدي ، فهو دائماً شعور ، فالشعور لا يخلق موضوعه بل يجده ماثلاً أمامه على نحو ما ، ووجود الموضوع أمام الشعور هو الذي يضمن عدم تقوقع الشعور على ذاته وتوجهه دائماً إلى موضوع يغايره ، وعليه فالمعرفة بحسب هوسرل هي دراسة الموضوعات كما تبدو ظاهرة في الشعور ، وهذه الموضوعات الماثلة في الوجدان أو الشعور هي ماهيات (ظواهر) معينة مدركة مباشرة كاللون والطعم والرائحة ونحوها، وتكون علاقة الفكر بموضوعاته علاقة تضايف، ومعرفة تلك الموضوعات هي فعل نفسي يقصد دائماً موضوعه، لأنه يتوجب على الموضوع المعروف أن يستمد من الواقع ويدرك بالحواس الظاهرة والباطنة ، وتترك له خصائصه التي يكشف العقل عنها ويوضحها معنى ، أو موضوع أصيل لا يرد إلى عناصره وهنا تتعين مهمة الفينومينولوجيا كوصف بنية الشعور الخالص في علاقته بموضوعات العالم واستخلاص معنى الظواهر بإرجاعها إلى البنية المقابلة لها في الشعور الخالص ، وبهذا فقط يمكن تحقيق نموذج العلم الأصلي عند هوسرل والذي مجاله الذات

الخالصة أو الترانسندنتالية (المتعالية) ، وهي تلك التجربة الباطنة الحية للأنا بعلاقتها بمجموع العالم التي تجاوز أي تقابل بين الذات والموضوع ، وباختصار :

فإن الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً هي ذلك العلم الكلي الذي يقف على المعرفة بالماهيات وخصائصها الثابتة .

هنري برجسون – 1859 – 1941 (Henri Bergson)

فيلسوف يهودي فرنسي ، وممثل الحدسية .

نزحت أسرته من إنكلترة إلى فرنسة. تخرج من مدرسة المعلمين العليا في باريس سنة 1881، وعُيّن مدرساً في التعليم الثانوي، ثم أستاذاً للفلسفة بالكوليج دي فرانس سنة 1900 بعد حصوله على الدكتوراة .

انتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية سنة 1914 ، وفي سنة 1927 حصل على جائزة نوبل للآداب .

أشهر كتبه هي : فكرة المكان عند أرسطو (1889)، ومقال في المعطيات المباشرة للشعور (1889) ، المادة والذاكرة (1896)، الضحك (1900)، التطور الخالق (1907) الطاقة الروحية(1919)، الديمومة والمعية (1922)، منبعا الأخلاق والدين (1932)، الفكر والمتحرك(1934)

والمفهوم الرئيسي في مثالية برغسون هو الديمومة الخالصة أي اللامادية، وهي أساس وأصل جميع الأشياء .

والمادة والزمان والحركة هي أشكال مختلفة فيها تتصور الديمومة .

ولايمكن إحراز المعرفة بالديمومة إلا بالحدس مفهوماً على أنه إدراك صوفي أو معرفة صوفية، فيها يتطابق فعل المعرفة مع الفعل الذي يخلق الواقع والحدس كما يعرّفه برغسون في المدخل إلى الميتافيزيقة هو ذلك الجهد الذي به ننفذ إلى باطن الموضوع لكي نعرفه من الداخل ، أما في التطور الخالق فالحدس هو ضرب من التعاطف العقلي الذي يمتزج فيه العقل بالغريزة .

وعلى هذا يكون الحدس البرغسوني عملية ذهنية عسيرة، أقرب إلى التفكير منه إلى العاطفة، ولذلك فالحدس ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقلي المتواصل والتأمل الفكري المستمر .

ويمتاز الحدس من العقل والغريزة، بأن الحدس هو التجربة الميتافيزيقية التي فيها تنكشف لنا ذواتنا، فندرك المطلق في صميم نفوسنا .

وعلى هذا كانت نقطة البدء في فلسفة برغسون عن مشكلة الوجود والديمومة هي معطيات الشعور، وهي معطيات مباشرة بمعنى أن الحدس يدركها إدراكاً عيانيّاً، فبرغسون لا يعرض للوجود على أنه تصور، وإنما بصفته وجوداً حياً .

وهو يتخذ من الإنسان محوراً لدراسة طبيعة هذا الوجود .

والغاية من تحليل الوجود الإنساني هي معرفة مقومات الوجود على الإطلاق <

يقوم الوجود على الجمع بين حقيقة الذات وحقيقة الموضوع، بمعنى أن الذات ليست مجرد مجموعة من الآثار الصادرة عن العالم الخارجي، فهي ليست منفعلة دائماً، والموضوع هو حقيقة خارجية، لها وجود في الواقع ومستقل عن الذات المُدرِكة .

بيد أن كلاً منهما ليس مغلقاً على ذاته، فثمة مجال للاتصال المباشر قائم على الرؤية وهكذا يضع برغسون اتفاقاً مقدماً بين الفكر والشيء موضوع الفكر .

والديمومة الحقيقية المشخصة هي الزمان النفسي أو الزمان الداخلي، والحياة النفسية تلقائية أو هي انبعاث من باطن وخلق مستمر أو ديمومة لاتحتمل رجوعاً إلى الماضي، ولاتوقعاً ضرورياً للمستقبل، كما تحتمل الظواهر المادية

ويخلص برغسون إلى أن الأنا في جوهرها وحدة لاتنفصم

وترتبط الحرية عند برغسون بالديمومة التي لاتعرف انفصالاً في الحياة النفسية، والتي تؤلف وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات .

فليس هناك آلية أو جبرية في النفس إذ أن الديمومة كَيْف محض، والحرية عين صيرورة الأنا، والفعل الحر هو مايصدر عن الأنا. وترتبط الحرية بفكرة الخلق أو الإبداع، لأن الإنسان هو ذلك الموجود الذي تنحصر حريته في خلقه لنفسه بنفسه .

الحرية في أعلى صورها عند برغسون تلقائية روحية خالصة ، وبهذا المعنى فالحرية تعبير عن الشخصية .

ويرى برغسون أن الذاكرة ليست ظاهرة فيزيولوجية، بل ظاهرة نفسية تعبر عن صميم حياتنا الشعورية، فيميز نوعين من الذاكرة: الذاكرة العادة والذاكرة المحضة

فالذاكرة العادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي، وتلك هي الذاكرة التي تقيم في الجسد وتنصب على الفعل، وهي تستعيد الماضي بطريقة آلية بحتة وهذه الذاكرة هي التي تعي شعراً أو نثراً محفوظاً عن ظهر قلب .

أما الذاكرة المحضة فهي تختزن الماضي كله وتحيا في ديمومة مستمرة، إنها الأنا العميق، ذاكرة النفس، وهي تَصوُّر حادثة انطبعت في الذهن دفعة واحدة، واحتفظت بخصائصها وتاريخها .

ولأن الجسم مركز عمل وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا وما نؤثر فيه من أشياء، فليس بوسعه أن يحفظ صوراً ولا أن يبعث صوراً، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصير مادية وتعود إلى الشعور .

ففي حالة فقدان الذاكرة ليست الذاكرة هي المعطلة بل الدماغ، وليس هناك محو للذكريات بل اضطراب في الأجهزة المحرك .

ويؤدي التمايز بين الإدراك الحسي المحض والذاكرة المحضة إلى تفرقة بين النفس والجسد فالذاكرة هي نقطة البداية، وتوطئة لحل مشكلة الصلة بين النفس والجسد .

حيث يرفض برغسون نظرية التوازي النفسي الفيزيولوجي، ويقول بالتوازي بين النشاط العقلي والنشاط الدماغي الذي يجمع المذهب المثالي والمذهب المادي، ويخالف التجربة

فالفكر مستقل عن الدماغ، بيد أن هذا الاستقلال ليس إنكاراً للتضامن الوثيق بينهما، وإنما هو رفضٌ بأن النفسي يعادل الفيزيولوجي ويوازيه .

فالصلة بين النشاط الدماغي والنشاط العقلي هي كالصلة بين حركات عصا رئيس الأوركسترا وبين السيمفونية التي يعزفها سائر الموسيقيين بقيادته .

ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد

فلايمكن أن تعمل النفس من دون الجسم، لأنه أداة تستخدمها النفس في تحقيق أفعالها وتأدية حركاتها. وقد توجد النفس بغير الجسد، ولكنها لن تستطيع أن تفعل بغيره

وبهذا أقر برغسون احتمال خلود النفس، لأن حياة النفس ليست هي حياة الجسد، ويمكن بذلك انفصالهما .

إن فلسفة برغسون تعبير حي عن اللاعقلانية، فلقد وضع مقابل الجدل مذهبه في التطور الخالق، القائم على كلية المفاهيم المستمدة من المثالية البيولوجية المذهب الحيوي .

فهو يرى أن تطور الحياة يسير في اتجاهات متعددة ومتباينة ولكنها متكاملة، لذلك فهو يفرق بين نوعين أساسيين من الاتجاهات: الأول يفصل عالم النبات عن عالم الحيوان، والثاني يقسم عالم الحيوان إلى نوعين هما: الحيوان غير الناطق والإنسان .

يرى برغسون في التطور الخالق أن النبات ينزع إلى الجمود والركود، وهو لايتصف بالوعي أو الشعور عموماً .

أما الحيوان فينعم بالحركة والقدرة على التحرك، وتبلغ الغريزة أوجها لدى النمل والنحل

أما العقل فيبلغ أوجه لدى الإنسان والفارق بين الغريزة والعقل هو فارق في الطبيعة

تتحد فكرة برغسون عن الله مع فكرة الاندفاع الحيوي. ففي كتابه التطور الخالقيبدو الإله ديمومة اشتدت وتوترت وتركزت، نصل إليه حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة .

فالإله هو ذلك المطلق الذي يتجلى فينا، وهو موجود كماهية نفسية لارياضية أو منطقية، وهو منبع كل شيء في الوجود، وعنه تصدر العوالم، فالخلق عند برغسون هو نبع وصدور عن الإله، لكن الإله مستقل عن الكون ومتعال عليه .

كما تتسم فلسفة برغسون الطبيعية بطابع روحي يتجلى في التجربة الصوفية التي تتجاوز المجال النفسي والمجال الأنطولوجي .

ففي التجربة الصوفية ندرك الديمومة بوصفها طاقة خلاقة لاتعرّف إلا بأنها الحب نفسه فالحب الإلهي ليس شيئاً آخر غير الإله، بل هو الإله نفسه الذي استدعى الموجودات إلى الوجود .

يتحدث برغسون في كتابه منبعا الأخلاق والدينعن الغريزة والحدس

فلكل من هاتين الوظيفتين أخلاقاً معينة وديناً معيناً. والحياة المتدفقة هي منبع الأخلاق والدين .

وكما أن للتطور اتجاهين متمايزين هما: اتجاه الغريزة واتجاه العقل ، كذلك يوجد اتجاهان متعارضان للأخلاق، يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين .

يفرق برغسون بين نوعين من الأخلاق، أخلاق ساكنة مغلقة، وأخلاق متحركة مفتوحة الأخلاق المغلقة تشمل مجموعة العادات التي تفترضها الجماعة، وتنحصر مهمتها في صيانة كيان المجتمع فيكون الرباط الذي يجمع بين الأفراد، مثل الرباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد، وهذه الأخلاق هي بمنزلة رجعة إلى حياة الغريزة .

غير أن هناك فارقاً، وهو أن الإنسان حاصل على عقل وحرية، لذا تظل الأخلاق المغلقة في مستوى أدنى من مستوى العقل .

فالإلزام الأخلاقي في هذا النوع من الأخلاق ليس إلا الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بوساطة العادة؛ والعادة ماهي إلا محاكاة للغريزة .

أما الأخلاق المتحركة المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة، وهي ليست وليدة الضغط الاجتماعي، وإنما هي تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة .

وتظهر هذه الأخلاق في بعض الأفراد الممتازين الذين يتملكهم انفعال جديد فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي الذي يهز كيان النفس هزاً عنيفاً وهو لا يتصل بشيء

وهؤلاء الأفراد هم الأبطال والقديسون وكبار المتصوفة الذين يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة .

وهذه الأخلاق لاتقوم على دوافع أو بواعث، ذلك أن الأنا كله هو الذي يفعل

ولكن الضغط الاجتماعي وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان أي إن نوعي الأخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوي ومرحلتان في تقدمه. فالأخلاق المتحركة انفعال بحت وفورة نفسية عميقة عند البطلومثال يُحتذى عند الجمهور، وليس قانوناً خلقيّاً ملزماً في صميم الضمير .

إن الأخلاق المفتوحة هي أخلاق نداء: نداء البطولة .

كذلك يفرق برغسون بين نوعين من الدين .

فهناك دين ساكن مغلق وآخر متحرك مفتوح أي الدين الاستاتيكي (السكوني) والدين الديناميكي (الحركي) .

كان لبرغسون تأثير ملحوظ على الفكر والأدب، وكان لأسلوبه البليغ أشد الأثر في رواج كتبه ، وإن كان كثير الغموض ولم يوف مناقشاته حقها، وكان يلجأ للإنشاء في الوقت الذي يتطلب الأمر التحليل والمنطق ، وكان يبدو واضح النقل عن غيره، فالصيرورة منقولة عن هراقليطس وهيغل ، والتلقائية من تشلنغ ومين دي بيران ورافيسون ، والدافع الحيوي شبيه بالنفس الكلية عند أفلوطين وآراؤه في الدين يهودية بالرغم من محاولاته إخفاء أصولها .

لودفينغ فيتغنشتاين udwig Wittgenstein (1889 - 1951)

لودفيغ فيتغنشتاين فيلسوف وعالم منطق نمساوي، وُلِدَ في فيينا لأسرة عريضة الثراء، عريقة في الثقافة .

برزت عنده ميول أدبية وموسيقية منذ الصغر، شُغف بالرياضيات والفلسفة

غادر النمسا إلى إنكلترا بعد دراساته الأولى وانتسب لجامعة مانشستر عام 1908 طالباً للهندسة، وفي عام 1911 كانت بداية حياته الفلسفية إذ التحق بجامعة كمبردج، وتتلمذ على يد كلّ من : رسلومور، ثم حصل على درجة الدكتوراه عام 1929 عن كتابه الرسالة المنطقية الفلسفية - ، الذي عدّ عملاً فلسفياً أصيلاً، وصفه رسل بأنه حدث مهم في عالم الفلسفة، ونال فيه شهرة واسعة .

أشهر مؤلفاته الكتاب الأزرق والبني، وهو عبارة عن محاضرات نشرها تلاميذه بعد وفاته، وكتاب المباحث الفلسفية وألفه على مرحلتين انتهى من القسم الأول منه عام 1936 ومن قسمه الثاني عام 1948، ونُشر عام 1953 بعد وفاته .

تنقسم حياته الفلسفية إلى فترتين؛ في الأولى كتب رسالته المشهورة في المنطق الرسالة ، متأثراً بنظرية رسل الذرية المنطقية ، فحصر وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة فقط، ورأى أن هذه اللغة تخضع لجملة من القواعد المنطقية هي بمنزلة الصياغة المنطقية للغة .

وفي الفترة الثانية: بدأ فيتغنشتاين بنقد الرسالة وتطويرها إلى بحوث فلسفية ، وفيها رفض أي أثر للفلسفة في تقديم تفسيرات للعالم وما يدور فيه. وعلى الرغم من التحول الذي طرأ على أفكاره الفلسفية الأولى التي وردت في «الرسالة» الثانية ، فقد ربط اللغة بالأنشطة الاجتماعية لا بالوقائع، وبقي متمسكاً بموقفه من أن الفلسفة تحليلٌ للغة بهدف إزالة الغموض عنها. ففي الرسالة ينظر فيتغنشتاين إلى الفلسفة نظرة ضيقة بوصفها منطقاً للغة العالم التجريبي، كما وتتبلور في لغة العلم، فيقدم نظرية عامة في توضيح علاقة اللغة بالعالم يذهب فيها إلى أن المهمة الأولى للغة هي تعزيز الوقائع، مفترضاً ضرباً من التقابل بين بناء الجملة التي تؤلف بنية اللغة العادية، وبين «الواقعة» التي تشكل بنية العلم .

فالعالم يتكون من مجموعة من الوقائع لا الأشياء التي يمكن أن يُعبر عنها في جمل لغوية، والواقعة هي الجملة التي بها من الإمكان ما يسمح لها بأن تولد واقعة أخرى أبسط

منها أو ما يسمح لها بأن تنحل، بوساطة التحليل المنطقي إلى واقعة أخرى (جملة أخرى) أكثر بساطة منها .

والوقائع تنقسم إلى وقائع مركبة ووقائع بسيطة، يسميها فيتغنشتاين بالوقائع الذرية ، وهي تمثل الحد الذي تقف عنده عملية التحليل، ومنها تتشكل الوقائع المركبة .

وهذه الوقائع هي وقائع لفظية رمزية ينتقل فيها فيتغنشتاين من عالم الوقائع الفعلية إلى عالم الوجود اللفظي القائم على العبارات الوصفية .

هذا العالم تتحول فيه صفات الأشياء إلى مجرد علاقات تقوم بين الألفاظ والأسماء، شرط أن يُفهم أن ما يعنيه بالاسم : تمثيل رمزي لموضوع بسيط هو أشبه بالنقط الرياضية ، ويكتسب معناه فقط عند دخوله في جملة أو قضية تصف حالة الموضوعات في الواقع .

واللغة في تعبيرها عن الروابط التي بين الأسماء إنما تستحضر العالم الخارجي كما هو ماثل في الأذهان، وهذا الاستحضار يسميه فيتغنشتاين تصويراً ، أو صورة الوقائع .

ولتوضيح ذلك يرى أن القضية الأولية. وهي جملة تتألف من أسماء لا تقبل التحليل إلى قضايا أخرى. صورة للواقعة الذرية التي تتكون من شيئين بسيطين يدخلان في علاقة معينة، فإذا قيل مثلاً إن القلم فوق الطاولة ، فإن هذه القضية تصوير لواقعة ذرية تتألف من شيئين هما القلم والطاولة وعلاقة فوق .

والقضية تصور لغوياً الواقعة وكيفية ترابط عناصرها في الواقع، ومعيار صدق أي قضية يكمن في أنها تصور الأشياء والعلاقة القائمة بينهما، وعملية التصوير هذه تتبع منطقاً معيناً يسميه فيتغنشتاين بالصورة المنطقية .

فالأشياء في العالم تترابط فيما بينها بعلاقات مثلما تترابط عناصر الصورة، والشيء المشترك بين الواقعة والصورة هو البناء أو الشكل المنطقي الذي يجمعهما، ولكن هذا الشكل المنطقي المشترك للصورة والواقعة لا يمكن شرح معناه، فهو غير قابل للوصف في قضايا، بل يمكن إظهاره والكشف عنه كما هو موجود بالفعل، فمن الممكن شرح عناصر الصورة وكيفية ترابطها، ولكن لا يمكن وصف ما تعنيه الجملة ذاتها، ومع ذلك يمكن فهمها، لأن القضية وحدها تنطوي على معنى يتقرر بوجود الواقعة التي تقابلها وتجعل منها صورة للواقع. وهذه النسخة، أو الصورة يجب أن تكون نموذجاً للحقيقة الموضوعية، لأن عناصر

الصورة تناظر عناصر الواقعة الخارجية ، ومن هذه القضايا البسيطة الأولية التي تشير إلى الوقائع البسيطة يتم وصف العالم .

إلى جانب القضايا الأولية تتألف اللغة العادية من قضايا مركبة تتولد من القضايا الأولية وتدين بصدقها إلى المركبات الأولية التي تتألف منها

وهناك نوع من القضايا يسميها فيتغنشتاين بالتكرارية ، وينحصر يقينها في تحصيل حاصل مثل قضايا المنطق والرياضيات .

ويخص في تحليله المنطقي للغة إلى أن اللغة العادية إذا صيغت بنظام منطقي كامل قائم على فكرة البسائط أو الواقعة الذرية ، فمن الممكن تجنّب الوقوع في غموض التعبير والخلط والإبهام، واستناداً إلى ذلك فإن مشكلة الفلسفة، حسب فيتغنشتاين، ناتجة من سوء فهم منطق اللغة .

ولاستكمال صورة العلاقة بين اللغة والعالم يطرح فيتغنشتاين نظريته في المعنى وعلاقته بالواقع، إذ ترتبط فكرة المعنى عنده بالواقعة والقضية اللغوية التي تصورها، فالقضية اللغوية الأولية التي تصور الواقعة الذرية هي أصغر وحدة ذات معنى، ومعنى أي قضية هو اتفاقها أو عدم اتفاقها مع إمكانات وجود أو لا وجود الوقائع، ولما كانت قضايا الميتافيزيقا لا تعبر عن وقائع ملموسة ولا يمكن التحقق من صدقها، كانت قضاياها تفتقر إلى الدقة والوضوح، وعديمة المعنى أيضاً وإن لم تكن كاذبة، لذلك فهو يرفض الميتافيزيقيا، وإن لم يرفض إمكان تقريرها .

لكن فيتغنشتاين في كتابه الأخير مباحث فلسفية يقدم فهماً للمعنى ووظيفة اللغة مغايراً لما أتى عليه في الرسالة فلم يعد المعنى يمثل الموضوعات التي يشير إليها، بل أصبح معنى الكلمة ينحصر في الطريقة التي تُستخدم بها تلك الكلمة، وأصبح السؤال عن تحليل قول ما هو في الواقع محض سؤال عن الطريقة التي يستخدم فيها القول في سياق ما أكثر مما يكون السؤال عما يعنيه هذا القول، والجمل لا تكتسب معانيها بطريقة واحدة أي تصوير الواقعة ، إنما معنى الجملة ثم استخدامها أو تطبيقها، ففهم معنى أي لفظة لا ينكشف إلا من خلال الظروف والمواقف التي تطبق أو لا تطبق عليها تلك الكلمة، أي السلوك الذي يُستخدم في سياقه تكنيك تلك اللفظة، وعندها لا يتولد لغة واحدة معينة

ثابتة تحكمها نظم كتلك التي في حساب منطقي ، وإنما هناك صور جديدة في اللغة تتجدد باستمرار هي عبارة عن لعبات لغوية جديدة .

والمقصود باللعبة اللغوية هي إبراز واقعة أن التكلم بلغة هو جزء من نشاط أو صورة من صور الحياة تنطوي على مواقف واهتمامات وسلوك .

وعلى الرغم من الاستعمالات المتعددة للألفاظ (اللغة) إلا أنها تُشكّل عائلة بحكم التشابه العائلي بين تلك الألعاب وتهدف في النهاية إلى إنارة وقائع اللغة .

بهذا المعنى أصبحت مهمة الفلسفة الكشف عن المعاني الدقيقة للعبارات من خلال استعمالاتها في اللغة، فكانت فلسفته الأخرى بذلك عبارة عن تحول نحو فلسفة اللغة العادية، ولكنه بقي مخلصاً لنظرته الأساسية بأن الفلسفة نشاط، وليست نظرية تفضي إلى نتائج ثابتة .

وقد استمرت فلسفة فيتغنشتاين التحليلية في منهج التحليل المنطقي للّغة، وازدهرت من خلال فلاسفة الوضعية المنطقية التي جعلت من التحليل المنطقي أداة لقيام لغة وضعية جديدة تؤسس لفلسفة العلوم .

جون ديوي – 1859 – 1952 (John Dewey)

فيلسوف أمريكي هو صاحب مذهب الأداتية الذي ينظر إلى المفاهيم والقوانين والنظريات والأفكار بوصفها مجرد أدوات ووسائل لحل المشكلات .

ولد جون ديوي في ولاية فرمونت، والتحق بجامعتها في الخامسة عشر من عمره، وبعد تخرجه في عام 1879 نشر أول بحث له في الفلسفة قوبل بالثناء مما شجعه على احتراف الفلسفة بجامعة ميتشغن ثم عُيِّن رئيساً لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية في جامعة شيكاغو ، وفيها نادى (بالتربية التقدمية) ، وقد أنشأ مدرسة تجريبية لتطبيق نظريته الجديدة .

وعلى الرغم من أنه أثبت قابليتها للتحقق إلا أن القائمين على شؤون الجامعة لم يوافقوا عليها مما اضطره للاستقالة من العمل والسفر إلى جامعة كولومبيا حيث استمر بالعمل في كلية المعلمين فيها إلى أن وصل إلى سن التقاعد في عام 1930

رفض ديوي المعرفة القبلية وانتقد بشدة أصول المذهب التجريبي التقليدي الذي يعيد الخبرة إلى انطباعات حسية، وكذلك التربية اليونانية التي شهدت برأيه أعمق تناقض في التاريخ التربوي بين التربية العملية النافعة التي تحققها الطبقة المستعبدة والتربية لحياة الفراغ التي تسعى إليها الطبقة الحرة .

وقد أكد ديوي على النظرة الطبيعية للإنسان وضرورة الاهتمام بالمعرفة التربوية واحترام ميول التعلم الذاتية ومراعاة الفروق الفردية وتنمية خبراته وإعداده للمشاركة في الحياة الاجتماعية، ودعا للأخذ بالمنهج التقدمي، وهو عنده منهج النشاط الذي يعكس الفلسفة التربوية التقدمية التي تنظر إلى الفكر على أنه أداة لإعادة تكوين الوجود الخارجي، والأفكار عنده إيحاءات لما يمكن أن نؤديه في عالم الواقع من عمليات إجرائية تحول الموقف المشكل إلى موقف محلول الإشكال، وإلى المعرفة على أنها التنسيق بين ما نصادفه من عوامل متنافرة في موقف معين .

أسهم ديوي في أنشطة بارزة منها :

ـ تنظيم اتحاد المعلمين غير اليساريين

ـ تأسيس اتحاد الحريات المدنية للأمريكيين

ـ تأسيس جمعية أساتذة الجامعات الأمريكيين

ومن أشهر مؤلفات جون ديوي :

الخبرة والتربية ، الديمقراطية والتربية ، المنطق ، نظرية البحث ، البحث عن اليقين ، تجديد الفلسفة ، الطبيعة الإنسانية والسلوك البشري ، التربية والتغير الاجتماعي

ففي كتابه الخبرة والتربية ، يوضح ديوي طبيعة الخبرة ويعدها تياراً متصلاً يرتكز على عوامل بيولوجية وثقافية معاً ويؤدي كل جزء منها إلى الجزء الذي يليه وحل كل مشكلة يعين على حل المشكلات الراهنة في عالم دائم التطور، ومهمة المدرسة عنده هي نقل التراث الثقافي إلى الجيل الجديد وتوفير البيئة المساعدة لتكوين الخبرات الجديدة، والتربية الحديثة عنده والتعبير عن الذات وتنمية الفرد والنشاط الحر بدلاً من فرض قواعد النظام الخارجي والتعلم عن طريق الخبرة بدلاً من التعلم عن طريق الكتب والمدرسين

وفي كتابه الديمقراطية والتربية، يبين ديوي أهمية المنهج التقدمي في تحقيق ديموقراطية التربية وهو منهج يسعى إلى تنظيم المعلومات المنقولة وإدماجها في خبرة المتعلم

وتبقى المشكلة الأساسية في التربية التقدمية هي في حسن انتقاء المادة الدراسية وتنظيمها وكيفية استخدامها وتأمين البيئة المثيرة والمجدية تربوياً حيث يقول: «وأياً كانت البيئات فهي بيئات مصادفة من حيث عملها التربوي ما لم تنظم عمداً بالنظر إلى أثرها التربوي». ومن هنا كانت المدرسة هي الأقدر على تحقيق التربية المقصودة مستفيدة من سمات الطفل (عدم قدرته على الاعتماد على نفسه ، ومطاوعة الشخصية الإنسانية ، وما تحمله البيئة الاجتماعية من أعراف وتقاليد وسلوك وقيم) في تحقيق وظيفتها التربوية

وفي كتابه المنطق - طريقة البحث آثر ديوي أن يطلق على منطقه الجديد اسم نظرية البحث ليعارض بها سائر النظريات المنطقية الأخرى ، وبخاصة المنطق الأرسطي وقانون التناقض ، إذ يعرض ديوي في هذا الكتاب وجهة نظر في المنطق تلائم العصر وهو بذلك يعبر بها عن رأي البراجماتيين الذين هم عنده من ألصق الجماعات الفلسفية الحديثة بتيار العلم لأنهم يرون أن الإنسان لا يأخذ في التفكير إلا إذا صادف موقفاً مشكلاً يدفعه إلى التغيير لإزالة التنافر وفض الإشكال. والمعرفة عنده هي التنسيق بين ما نصادفه من عوامل متنافرة في موقف معين .

وفي كتابه «البحث عن اليقين» يناقش ديوي آراء الفلاسفة اليونانيين الذين قالوا بالثنائية في الطبيعة البشرية، والتي تقوم على وجود علوم نظرية تتصل بالعقل وهي مجال إعجاب

وتقدير، ومهن وحرف وهي مجال ازدراء وتحقير، ويحلل الآثار الكثيرة التي تركتها هذه الفلسفة في التربية مبيناً الجهد الكبير الذي يبذله المدرس، والوقت الذي يستغرقه في سبيل قمع الأنشطة الجسمية وإبراز الأنشطة العقلية .

ويربط ديوي في تحليله لآراء الفلاسفة بين العملية التربوية والطبيعة الإنسانية، فبقدر فهمنا للطبيعة الإنسانية يتحقق فهمنا للعملية التربوية .

كما يبين ما نادت به الفلسفة حول فكرة تقسيم العالم إلى عالمين إذ يقول :

ثم تميز تدريجاً عالمان : أحدهما أعلى يشتمل على القوى التي تحدد مصير الإنسان في جميع الأمور الهامة ....أما الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التي يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وما له من بصيرة يملكها بالفعل .

فالرياضيات مثل أعلى من المعرفة العقلية الخالصة لها في ذاتها كيان وطيد وقيمة . والنحو والخطابة مثلاً - عندما نبحث في الكلام وتفسير الأدب وفن الإيقاع - كان أعلى من الحدادة والنجارة .

وفي كتابه «تجديد الفلسفة» يتناول ديوي بالبحث والتحليل خصائص الطبيعة الإنسانية مؤكد أنها طبيعة متغيرة وليست فطرية جامدة، إنها قابلة للتطور والتحسن .

ويعقد ديوي مقارنة بين الإنسان الهمجي والإنسان المتحضر لبيان أثر البيئة في نوع التغيير ومداه فيقول: لنفرض أن كليهما يعيش في صحراء مجدبة فإن الهمجي يخضع للأجواء التي تكتنفه وينفعل بها إلى أقصى حد ممكن، على حين لا يؤثر هو فيها إلا أقل تأثير، فهو يتلقى الأمور التي حوله كما هي وبالشكل التي يجدها عليه فباستغلال بعض الكهوف واستخدام بعض الجذور وبعض البرك أحياناً يستطيع أن يعيش عيشة هزيلة خطرة قلقة ليس فيها أي مجال للاطمئنان أما الإنسان المتحضر فنراه يمضي إلى الجبال البعيدة ويقيم السدود على مجاري المياه، ويكوّن الخزانات، ويحضر الترع، ويرسل مياهها إلى ما كان من قبل صحارى قاحلة .

وهكذا فعملية البحث عند ديوي سير متصل مستمر خلال الحياة، الغاية منه أن يغير ما هو قائم إلى صورة جديدة تخدم أغراض الإنسان إزاء مشكلاته التي تعترضه .

وفي كتابه الطبيعة الإنسانية والسلوك البشري،أكد ديوي أهمية العملية التربوية في مرحلة الطفولة وضرورة استغلال إمكانيات الوليد البشري المختلفة وما تتسم به من مطاوعة

الشخصية ومرونتها فهو يقول : فالكبت ليس معناه الإبادة، وليست لنا القدرة على محو الطاقة النفسية أكثر من قدرتنا على محو ما يعرف بالأشكال الفيزيقية، فإذا لم تنفجر هذه الطاقة النفسية ولم تنحرف فإنها تتجه إلى الداخل، وتعيش حياة تحتية متصلة مصطنعة والنشاط المكبوت هو سبب كل أنواع الأمراض العقلية والأخلاقي .

والسلوك الإنساني هو نتاج التفاعل بين الطبيعة الإنسانية وبين البيئة الاجتماعية، إنه وظيفة اجتماعية تجمع بين الذات الإنسانية والبيئة المحيطة بها في تفاعل مستمر

ومهما كانت جريمة المجرم فإن هذا لا يعفينا من مسؤوليتنا عن النتائج التي حصلت له و للآخرين نتيجة الطريقة التي عاملناها بها .

وفي كتاب التربية والتغير الاجتماعي ، يؤكد ديوي أن التربية لا تنفصل عن المجتمع وأنها عامل هام من عوامل التغير الاجتماعي وهي ليست كالمرآة تعكس الضوء ولا تولده، إنها تحتل مركز القيادة فيه وتقوم بدور فعال ونشيط في توجيهه .

وللمدرسة، وهي المؤسسة التربوية المقصودة، دور في إعداد الأفراد وتوجيههم وإكسابهم مفاهيم جديدة وتعريفهم بما حولهم ليكونوا جديرين بتحمل المسؤولية .

أوجد ديوي في كل أعماله ومؤلفاته منهجاً جديداً في تناول المشكلات، معبراً بذلك عن وجهة النظر البراغماتية التي تقوم على النظر إلى النتائج على أنها اختبارات لابد منها للدلالة على صدق القضايا والنظر إليها على أنها عمليات يمكن إجراؤها وكل مشكلة تكون بداية وهذه البداية يسميها ديوي موقفاً، والموقف بتعريفه هو كل شيء قائم في الوجود الخارجي

لقد عارض ديوي في فلسفته المذهب التجريبي كما عرفه هيوم، والمذهب العقلي كما عرفه كنت وكذلك الفلسفة الهيغلية

وبالمقابل فإن آراءه الفلسفية والتربوية تعرضت إلى الكثير من النقد وخاصة من قبل برتراند راسل الذي عارض البراغماتية في جعلها القضية وسيلة أدائية وفي إصرارها على جعل النفعية هي الغاية .

ألبير كامو – 1913 – 1960 (Albert Camus)

أديب وفيلسوف فرنسي ولد في الجزائر وبدأ دراسة الفلسفة فيها ثم اضطُر إلى التوقف عنها بسبب إصابته بالسل .

قام برحلات في أوربا وانتقل إلى فرنسا عام 1938

انضم إلى المقاومة ضد الاحتلال النازي، ثم صار رئيس تحرير مجلة الصراع (1944 . 1946)

بدأت ملامح التوجه الفكري لكامو تتبدى مع نشر كتابه على الوجه وبالمقلوب (1937) ،وهو سيرة ذاتية عبر فيها عن مشاعر متناقضة تقوم على حب الحياة واليأس منها، وتتأرجح

الطبيعة المتوسطية المليئة ما بين الشعور بالعزلة ومأساوية الوجود والانبهار بالكون بالألوان والضياء حاضرة في أعماله وعلى الأخص في كتاب الصيف (1954)، وفي الدراسات (1939) التي نشرها تحت عنوان أعراس .

أحب كامو المسرح، فأسّس وأدار فرقة مسرحية، وكان يقوم بالتمثيل والإخراج وإعداد الأعمال للخشبة كما في مسرحية قدّاس من أجل راهبة (1956) المأخوذة عن فوكنر ، والممسوسون (1959) المأخوذة عن دستويفسكي .

سمحت الكتابة الصحفية لكامو بإيجاد طريقة مباشرة للتعبير والنضال من أجل العدالة ولتصوير الواقع بكل ما فيه من بؤس وتدهور ، كما هو الأمر في التحقيقات الصحفية ذات البعد السياسي التي وصف فيها الحالة المزرية لسكان منطقة القبائل في الجزائر ،

وأيضاً المقالات التي كتبها عن الأحياء الفقيرة ونشرت بعد موته ، وتلك التي نشرها بعنوان حالات راهنة (1939.1958)

وظل ينشر مقالاته على نحو منتظم ما بين عامي 1938 و1940 في جريدة الجزائر الجمهورية ، ثم في جريدة المساء الجمهورية .

قسّم كامو أعماله إلى مجموعتين أسماهما حلقة التمرد ، وحلقة العبث ، فكان بذلك أول من أطلق تسمية العبث التي وسمت توجهاً أدبياً وفلسفياً نال شهرة كبيرة في الخمسينيات من القرن العشرين .

والعبث بالنسبة لكامو هو شعور القلق والجزع المتولّد عن الإحساس بوطأة التاريخ هذا الإحساس بعبثية الحياة يولّد التمرد الذي يمكن أن يكون فردياً في بداية الأمر، ثم يتحول إلى تمرد جماعي .

فقد تمرد كامو على آلية الحياة، إذ يعيش الإنسان على وتيرة واحدة إلى أن يصحو يوماً ويشعر بأنه غريب في هذا العالم وأن الزمن هو العدو الذي يبدد جهوده ويهتك به ويرميه في أحضان الموت .

وهذه هي الحقيقة التي يفترض أن يتصدى لها هذا الإنسان ، فلا أخلاقياته ولا جهوده ولا ذكاؤه تجدي أمام هذا العالم العبثي الذي يغص باللاعقلانيين

والحرية التي يظن أنه يتمتع بها وهمية، فهو عبد للأحكام المسبقة والعادات

وتبقى العلاقات البشرية زائفة والتواصل مفقوداً وسوء الفهم هو المسيطر، وتزداد من ثم الهوة بين الناس .

أما الإنسان الصامت فهو مدان كما هي حال مُرسو في الغريب (1944) الذي لم يذرف الدموع على والدته المتوفية، ولم يتصرف كما هو متوقع منه

كان كامو ثائراً على العرف وعلى الإيديولوجيات القائمة على الاستعباد والتخويف، كما ندّد بأسطورة التطوير والتقدم التي تخدع الناس متذرعة بوعود مستقبلية لتبرير ظلم الحاضر ومن ثم تسوّغ الرضوخ والاستسلام بدلاً من إيجاد ظروف أفضل

كره كامو الهروب أو الانتحار ووجد نفسه في التمرد على القيم الاجتماعية والعقائد الدينية، وكذلك في مجابهة الموت وتقبل الوضع الإنساني من دون عقد الآمال على الغد أو على حياة أخرى .

وعُرف بمقولته الشهيرة أنا أثور إذن أنا موجود

أما السؤال الأساسي الذي تطرحه أعمال كامو فهو: هل الحياة جديرة بأن تُعاش؟ ومع أنه رفض أن يعطي جواباً متكاملاً عن ذلك، إلا أنه أوحى بأنه يمكن للإنسان تجاوز عبثية الحياة من خلال وعيه وتمرده المستميت على قدره .

وهذا هو ما يميز أسطورة سيزيف (1944)، في حين يظهر التمرد على منطق الحياة والشغف بالمستحيل في مسرحية كاليغولا التي أنهى كتابتها عام 1941، لكنها لم تقدم على الخشبة إلا في عام 1945 حين منحها الكاتب بعداً سياسياً لم يكن حاضراً في النسخة الأولى .

وفي مسرحية سوء التفاهم (1944) تنبع مأساوية الحدث من موقف كان يمكن لكلمة واحدة أن تقلبه رأساً على عقب، وبذلك تكون هذه المسرحية عرضاً واضحاً لأُسُس العبث وتجلياته ونتائجه .

والتمرد على علاقة وثيقة بالموقف الملتزم الذي اتخذه كامو في أثناء انخراطه في المقاومة، فقد حاول تحليل الأسباب الأخلاقية للوقوف ضد النازية في رسائل إلى صديق ألماني (1945)، وفي مسرحية حالة حصار (1948) التي تتحدث عن الواقع التاريخي والسياسي المعاصر، وتمجّد كل الذين وقفوا ضد ديكتاتورية فرانكو في إسبانيا .

لكن أهم مؤلفات كامو هي بلا شك رواية الطاعون التي حصلت على جائزة النقاد في عام 1947 ، وتعالج ظاهراً وباء الطاعون الذي يتفشى في مدينة وهران الجزائرية ، إلا أنها تبحث في الواقع موضوع الحرب والاحتلال والنازية وكل أساليب الاضطهاد والشر، مما يجعل منها جدارية متكاملة من المواقف الإنسانية التي تعكس الألم والفراق والمرض والموت ومشاعر الأخوّة، وتبيّن أيضاً أن الإنسان ليس مجرد فكرة، وأن الأشياء التي تستحق الإعجاب فيه تفيض عن تلك التي تستجرّ الاحتقار .

اتخذ كامو مواقف سياسية مع السلام وضد الفاشية، كما أنه كان لفترة وجيزة قريباً من الشيوعيين، لكنه لم يلبث أن انفصل عنهم بسبب رفضه للعقائدية ولأي منظومة يمكن لها أن تقيّد الكائن البشري أو تشوهه .

لكن هذه المواقف الإنسانية والملتزمة سرعان ما صارت إشكاليةً عندما اندلعت حرب الجزائر؛ فقد اتخذ كامو موقف الإدانة ذاته من الثوار الجزائريين ومن جيش الاحتلال، وأطلق من مدينة الجزائر عام 1956 نداءً من أجل هدنة مدنية لم يلقَ آذاناً صاغية ، ويمكن عدّ روايته السقوط (1956) انعكاساً للجو العدائي المليء بسوء الفهم والإدانة الذي أحاط بالكاتب بسبب موقفه من الحرب .

أما القصص القصيرة الست التي نشرها بعنوان المنفى والملكوت (1944) فتتحدث عن المنفى الذي يمكن أن يجده الإنسان داخل ذاته فيحاول أن يخرج منه من خلال التوحد بالذات وبالآخرين وبالعالم .

في إحدى هذه القصص تبدو شخصية جوناس صورة للكاتب الذي لايمكن له أن يبدع إلا في العزلة، وإن كان لا يريد أن ينفصل عن الآخرين وعن الزمن .

وكانت هذه القصص الأخيرة تعبيراً عن الضيق والحيرة التي عاشها كامو في آخر حياته، وعن شكوكه التي لم تستطع جائزة نوبل عام 1957 أن تبددها، حتى وفاته في مدينة فيلبليفان في حادث سيارة .

تُرجمت مؤلفات كامو إلى أغلب لغات العالم، ومع أنه وقف ضد الوجودية التي كان جان بول سارتر قد أطلقها في عام 1952، إلا أن اسمه يرتبط دائماً باسم سارتر بوصفهما نموذجين للفكر الفرنسي ذي التأثير العالمي .

وعلى الرغم من أن أعماله قد فُسّرت أحياناً على نحو سطحي لما تبدو عليه في الظاهر من البساطة والوضوح، إلا أنه عبّر فيها عن تجربة داخلية ثرية ومعقدة ودائمة التطور .

جون لانغشو 1899 – 1960 (John Langshaw Austin)

فيلسوف إنكليزي وأحد أهم ممثلي فلسفة اللغة، والفلسفة التحليلية .

ولد في مدينة لانكاستر ، وتوفي في أكسفورد .

تخرج في جامعة أكسفورد، متخصصاً في الآداب اليونانية والرومانية وشغل فيها كرسي الفلسفة الأخلاقية مِن عام 1952 حتى وفاته .

لم تُنشر لأوستن مؤلفات في حياته ماعدا بعض المقالات والمحاضرات التي ألقاها أمام جمعيات أو في مؤتمرات علمية .

فقد كان يُعنى بالتدريس وإعداد الدروس الجامعية، ويعقد كل يوم سبت حلقة يحضرها طلاب وأصدقاء، ويغلب عليها طابع النقاش والحوار .

واعتمدت الأوراق التي خلَّفها في ما نُشر له بعد وفاته من كتب وأهمها: أوراق فلسفية (1961) (1962)، والحس والمحسوسات (1962)، وكيف تصنع أشياء بالكلمات

يبني أوستن الفهم الفلسفي على التحليل اللغوي، تحليل لغة الحياة اليومية ، وهي الفلسفة المسماة بمدرسة أكسفورد التي يُعد أوستن مع جيلبرت رايل و . ج إ.مور من أبرز ممثليها .

وقد تفرّد من بين أقرانه بمنهج يصح القول فيه إنه تقنية عمل أكثر منه منظومة قواعد ومبادئ وطرق .

فمن منطلق أن متابعة الكلمة هي المدخل إلى حل ماعلق بالفكر من تعقيدات نافلة، يلجأ إلى المعجمات وإلى جميع حالات استخدام الكلمة، ليقف على معانيها ويكشف عما اكتسبته عبر تاريخ هذا الاستخدام .

وعنده أن المكان الطبيعي للمعنى هو مايعبّر عنه في اللغة اليومية، وعلى المرء أن يبحث عنه حيث هو .

وتُظهر الأوراق التي خطها أوستن طريقة عمل مخبرية، يسجل نتائجها ثم يثبت ببساطة ووضوح المعنى المقصود في كل قول .

أما الغموض في اللغة الفلسفية، وما يتأتى عنه من مشكلات، فناجم عن الخلط بين المعنى الحقيقي للكلمة والأيديولوجية القابعة وراءها، فالأيديولوجية هي التي توهمنا بأن العالم مكون من أشياء تقوم اللغة بوصفها فقط من منطلق ذاتي. أما أوستن فيرى أن مهمة

الفلسفة تنحصر في تنقية لغة الحياة اليومية من نشاز الأيديولوجيات، فتعود الفلسفة إلى منبعها الحقيقي الذي هو لغة الحياة اليومية .

إن كلاماً مثل واقع أو حقيقي ، أو علم محفوف بنظريات فلسفية هو في نهاية الأمر مواقف أيديولوجية بحتة، وهي مليئة بالأخطاء والمشكلات لأنها أساءت استعمال اللغة وخرجت عن قواعدها، وهذه اللغة هي موضوع الفلسفة الوحيد. ومن هنا كان على كل جهد في الفلسفة أن يبدأ بالكشف عن المعنى في اللغة، لا بل إن هذا العمل هو غاية كل بحث فلسفي ونهايته .

وموقف أوستن هذا على النقيض من جهود بعض كبار الفلسفة التحليلية مثل فريغه ورسّل وكرناب الذين وضعوا للفلسفة لغة رياضية، لتكون الفلسفة علمية بقدر علمية الرياضيات عينها، وتشييد القول الفلسفي على الدقة والصرامة المنطقية الرياضية

في حين يرى أوستن أن هذا الجهد نافِلٌ، لا لأن لغة الحياة اليومية قد صارت مقدسة لديه، بل لأنها تكشف عن المعنى الحقيقي وتفتح المجال أيضاً للإصلاح إن تطلب الأمر ذلك، شرط أن تُعرف قبله (أو قبل إحلال لغة بديلة) تعرف اللغة اليومية وفهمها، ولا يسيء أحد استخدام لغة الحياة اليومية إلا ويدفع ثمن الإساءة .

وقد بذل أوستن جهداً كبيراً في فك دعائم البنيات المجردة التي شيدها مفكرو نادي فيينة ، والتي كادت أن تصير ميتافيزيقة جديدة مع سعيهم وراء الخلاص من كل أشكالها

لقد أبدع أوستن في تحريه المختبري حول الجملة الانجازية بوجه خاص

فالقول ليس مجرد انعكاس واقع على أنه خطأ أو صواب، بل هو فعل حقيقي يشمل المتكلم والموقف والهدف والمستمع والشروط والمعايير القائمة .

من هنا يكون القول التقريري صنعاً للأشياء بالكلمات ، كما أن صيغة القول النحوية لاتعكس شكلاً منطقياً خاصاً بها فحسب، بل إنها تتضمن تجربة المتكلم والأجيال التي أُثْبتت وتوارثتها اللغة، وهي من هنا موضوع التحليل المفضل، ذلك أن التحليل ممارسة وهي في رأي أوستن المساهمة الوحيدة التي يمكن أن تقدمها الفلسفة للفهم، مبقية على الحياة على ما هي، وللغة أثرها الأساسي فيها مع استبعاد تهديد التجريد والتأثير الأيديولوجي .

إن كل متكلم يفعل ويحقق شيئاً في العالم .

اقترح أوستن لفلسفته تسمية الفينومينولوجية اللغوية، وابتعد عن الميتافيزيقة التأملية، ورفض تقديم فلسفة أخلاقية أو أي منظومة فكرية مبنية على مبادئ عامة ونظريات مستنتجة عنها، فكان بذلك أكثر توافقاً مع منطلقه من ممثلي المدرسة التحليلية وأقربهم من اهتمامات الإنسان العادي .

موريس ميرلوبونتي – 1908- 1961 (Maurice Merleauponty)

فيلسوف ومفكر فرنسي خضع لعدة مؤثرات في بنية إنتماءاته الفكرية، فقد تأثر بفينومينولوجيا هوسرل ، ووجودية سارتر ، وبالنظرية الجشتالتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية، ومن الصعب تحديد إلى أي المذاهب الفلسفية ينتمي ميرلوبونتي ، إلا أن معظم النقاد يميلون إلى عدّه فينومينولوجياً بالدرجة الأولى على الرغم من أنه قد خالف هوسرل في بعض الآراء الأساسية .

عمل ميرلوبونتي أستاذاً في جامعة ليون والسوربون والكوليج دو فرانس، أصدر عام 1945 مع جان بول سارتر مجلة الأزمنة الحديثة ، وفي عام 1953 انفصل عن سارتر بسبب خلاف في بعض المسائل، ذات الطابع السياسي، وخصوصاً فيما يتعلق بالموقف من الماركسية، وذلك لأنه دافع عن فكرة الالتزام الإنساني في العالم وفي التاريخ، أهم مؤلفاته : بنية السلوك 1942، فينومينولوجيا الإدراك ت1945، مغامرات الجدل 1953

انطلق ميرلوبونتي من الفينومينولوجيا، لكي يوضح صلة الإنسان بالعالم ، وأكمل وجود حلقة لاتنفصم بين الذات والموضوع، لأن العالم هو إسقاط من جانب الذات، والذات تُحقق الإنسان والعالم تحقيقاً موضوعياً

وأخذ ميرلوبونتي الإنسان انطلاقاً من واقعه المعيش. فكرة وجسداً وعقلاً وعاطفة ووعياً ولا وعي. محاولاً أن يجمع بين التجربة المعيشة والتأمل الفكري، وبناء على هذا الموقف طرح فلسفة الالتباس ، التي لاتريد أن تحلّ المشكلات بل أن تدرسها بعمق أكثر

في علم النفس تأثر إلى حد كبير بنظرية الجشتالت، التي تقرر أن الجشتالت (الكل) معطى ظاهري مع العناصر مباشرة ، ومقولتها الأساسية تتلخص في أن مجموع العلاقات بين العناصر ليس هو بعينه خاصية الكل ، معارضة بذلك مذهب الترابطين الذين يرون أن مجموع العناصر يساوي صفة الشكل الكلي .

ويرى ميرلوبونتي أن الفلسفة هي علم وصفي لأحوال الشعور ، ولم يأخذ بفكرة الاختزال الظواهري عند هوسرل،على الرغم من أنها نقطة أساسية في المذهب الفينومينولوجي لكنه يأخذ بفكرة القصدية التي ترى أن الشعور تجاوز مستمر لنفسه ، والمكان الأصيل لهذا التجاوز هو الإدراك الحسي ، ويهاجم بشدة رأي علم النفس التقليدي في الإدراك الحسي لكونه قائماً على أساس معطيات حسية محضة .

ومن هنا فإن نظريته في الحرية الإنسانية تعتمد على نموها من خلال العمل التاريخي، والحرية متضمنة في قدرة الشعور الإنساني على موضعة مواقفه في سياق من تصرفات الفعل الممكنة ، ويختلف مع سارتر في أن الحرية لايمكن أن تكون شاملة وكلية ، إنما تكتسب تدريجياً ، وتعد المعاني المقررة جماعياً نقطة انطلاق .

وتُعد فلسفة ميرلوبونتي الجمالية خلاصة التحليل الفينومينولوجي للإدراك الحسي بوصفه رؤية للعالم والأشياء ، لاينفصل فيهما الذهن عن البدن ، أو المتخيل عن المحسوس أو اللامرئي عن المرئي ، مما يجعل الفلسفة الجمالية فلسفة في معنى الرؤية ذاتها ، بمعنى أن الرؤية هي موضوعها سواء أكانت الرؤية إبداعية من جانب الفنان أم رؤية المتلقي للعمل الفني ، فالرؤية هي انفتاح على الأشياء أو عين حضور الأشياء ذاتها ، وإنها ليست نمطاً من التفكير ، إنما هي مجال من مجالات الجسد كاللمس والإحساس ، ويبدأ الإدراك الحسي أولاً بالرؤية انطلاقاً من السطح المحسوس ، ومن ثم تتوغل داخله ، فالإنسان يدرك أولاً العالم المحسوس ثم يتجاوزه دون أن يتخلى عن الرؤية ذاتها ، واستطاع ميرلوبونتي بذلك أن يتجاوز المناقشات العقيمة حول الإبداع بوصفه نتاجاً لعبقرية ما ، مؤكداً العلاقة التبادلية بين الرائي والمرئي وخبرة الفنان ، فالفن هو نتيجة احتكاك الفنان بعالمه، وهو يعير جسده للعالم محولاً العالم إلى رؤية حيث تكمن العملية الأكثر أهمية ، وهي إعادة اهتداء الفنان إلى جسده بعد أن وزعه على العالم فيكتمل الجسر بين الفنان والعالم ، وهذا الجسر هو الفاعل الحقيقي في العملية الفنية .

أما فيما يخص الفكر السياسي عند ميرلوبونتي؛ فقد حاول أن يمزج بين الماركسية والوجودية ، لأنه وعلى الرغم من انتقاده بعض جوانب الفكر الماركسي فهو لم يرفضها ، وأعلن إعجابه ببعض أفكارها خاصة اهتمامها بالعلاقات الواقعية القائمة في المجتمع الصناعي، ويأخذ عليها إنكارها للفردية وإيثارها للقول بدافع ذاتي محرك للجماعات من تلقاء ذاتها .

ويحاول ميرلوبونتي بذلك أن ينقح الماركسية في ضوء نظريته في الذاتية الإنسانية ، لكن هذا التنقيح كان مصدر خلاف قوي بينه وبين سارتر الذي يرى أن هذا التنقيح ليس سوى بلشفية متطرفة ، ويخوض ميرلوبونتي معركة عنيفة مع الماركسيّين الفرنسيين الذين هاجموا المذهب الظواهري ، لكنه على الرغم من ذلك لم يصل إلى الرفض المطلق

للماركسية ، ويرى أنه على الماركسية أن تُنقذ الوجودية من أزماتها، لا أن تخنقها وتقضي عليها .

غاستون باشلار – 1899 – 1962 (Gaston Bachelard)

فيلسوف فرنسي عمل في بداية حياته موظفاً في مصلحة البريد في باريس ، ثم درس الفلسفة ونال درجة الدكتوراه من كلية الآداب. جامعة باريس عن رسالة بعنوان المعرفة التقريبية .

شغل كرسي تاريخ الفلسفة والعلوم في السوربون من عام 1940- 1945

يعد باشلار مؤسساً للعقلانية الجديدة وطامحاً إلى تأسيس إبستيمولوجية العلوم الطبيعية إضافة إلى كونه رائداً من روّاد علم الجمال يرى في الخيال بشقيّه العلمي والشاعري أساساً لما يسميه الفلسفة المفتوحة ، وهي فلسفة تتوسط (المثالية والمواصفاتية والصورية) التي تعلوها ، والواقعية والاختبارية والوضعيّة التي تأتي تحتها .

وهي فلسفة يطلق عليها باشلار أسماء مختلفة منها: العقلانية التطبيقية والمادية التقنية ، ويرى فيها أن الواقع الذي يدرسه العلم ، في تطوّره ، واقع مصطنع وهو الأمر الذي يظهر جلياً في الميكرو فيزياء ، وهو واقع مبني ، لأن الواقع العلمي قد صار بُنيات ، ولهذا يجب النظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها ، من دون استخدام أي أفكار قبلية ، ذلك أن العلم هو أفكار مصحّحة باستمرار، تتحول كل فكرة إلى عقبة إبستيمولوجية ،والعقبات الإبستيمولوجية كثيرة منها المعرفة العامة والمعرفة الواحدية التجريبية ومفهوم الجوهر والمعرفة الكمية .

ولهذا فعلى الفيلسوف العلمي أن يرسم ما يسميه الجانبية الإبستيمولوجية ، وهي الوجه المعرفي الجانبي لمختلف الصيغ المفهومية لظاهرة ما، فتطور المعارف يحدث بالقفزات وتجاوز العقبات الإبستيمولوجية أي بما يسميّه باشلار القطيعة الإبستيمولوجية .

أما الجانب الجمالي فهو لا ينفصل عن الجانب العلمي ، لأن المعارف العلمية تتطور بالخيال ، إلا أن الشاعرية التي يدرس فيها العناصر الأربعة للحياة (الماء والتراب والهواء والنار) ، تتركز على مبدأ خيالي هو التصور الخلاّق الذي يرفض أن يتحدّد بصفته خيالاً تابعاً بصورة مطلقة للمستقبل وتوسيعاً لأفق الإدراك إلى ما وراء التخيّل الإنساني المباشر .

ولهذا يركز على حلم اليقظة مُفرّقاً بينه وبين الحلم أو المنام ، فحلم اليقظة عمل يتجاوز السائد نحو الخلاّق ويتأسس على الحلم بالكلمات المؤنثة باتخاذها مصدراً لما هو أخاذ وعذب .

أما الحلم فهو تتابع للصور متناسق كثيراً أو قليلاً يحدث في أثناء النوم . كما يرى أن للنفس الإنسانية قرينها وهي تنقسم مع قرينها إلى أربعة أقسام لكل منها روحه المذكّرة وروحه المؤنثة ، فتختص الروح المؤنثة بحلم اليقظة فيما تختص الروح المذكرة بالمشاريع والهموم والنقد .

ولا يتحقق الحلم اليقظ إلا بشروط وهي: العُمق والوحدانية والمثالية

ويؤكد باشلار أنه ظاهراتي (فينومينولوجي) في خياله لأن الظاهراتيّة تعطي ميزة للحالات الراهنة، وتجعل الفيلسوف قادراً على استقبال الصور الجديدة وتنشيط الإسهام في الخيال الخلّاق وتصحيح الصيرورة النفسية

درس غاستون باشلار الزمن والمدة وعدّ الواقع الزمني تعاقباً غير متجانس لعدّة مراحل زمنية (مُدد زمنية)، كما هي الحال في الإيقاع الذي يظهر في العمل الموسيقي وهو رنين لا مستمر يبدو وهماً على أنه مستمر .

وكان باشلار جدلياً بيد أن الجدل عنده تكاملي لا يتولد من الأطروحة، ونقيضها تناقض يفضي إلى ثالث مرفوع .

أثر غاستون باشلار في الإبستيمولوجية الفرنسية وكانت فلسفته نقطة تحوّل في إبستيمولوجية سابقيه (برانشفيك وغوبلو ونافي وهانكان ومايرسون وبورل) لأنها تعد التفسير العلمي تخيلاً يتجسد عقلانية تطبيقية وفلسفة مفتوحة .

كما أثّر باشلار في الموجة الجديدة للنقد الفرنسي التي يمثلها بولييه وريشار ومورون وسارتر وستاروبينسكي وغولدمان وبارت وروسيه وغيرهم .

وقد نقد التحليل النفسي عموماً، والفرويدية خصوصاً، وهو يرى أن التحليل النفسي الذي يبقى في منطقة الانفعالات الحادة لا يجعله قادراً على دراسة الخيال والصورة الشعرية ، كما أن اللاوعي لا يتشكل فقط من الأحداث الرضية والمرضية كما يصور سيغموند فرويد، لأن اللاوعي يتشكل. أيضاً من أحلام وتأملات الطفل وأحلام يقظته .

ومع ذلك فإن باشلار يستخدم مفهوم التحليل النفسي لمعالجة مسائل تتعلق بالمعرفة العلمية، كما أنه يمنح الطفولة أهمية قصوى .

وعلى الرغم من ابتعاده عن منهج التحليل النفسي الفرويدي فإنه كثيراً ما يقابل أفكاره بأفكار فرويد .

ترك باشلار عدداً كبيراً من المؤلفات أهمها الكتب التالية: بحث في المعرفة التقريبية (1928) ، والقيمة الاستقرائية للنسبية (1929)، والتعددية الارتباطية للكيمياء المعاصرة (1932) ، والفكر العلمي الجديد (1932) ، وحدس اللحظة (1934) ، وجدلية المدة (1936) ، وتجديد المكان في الفيزياء المعاصرة (1937) ، وتشكيل العقل العلمي (1938) ، وفلسفة اللا (1940) ، والماء والأحلام (1942) ، والهواء والمنامات (1943)، (1957) والعقلانية التطبيقية (1949)، وشاعرية المكان .

كارل ياسبرز – 1883 – 1969 (Karl Jaspers)

فيلسوف ألماني ، والممثل الأكبر للوجودية الألمانية بعد مارتين هايدغر ، وإن كان قد رفض هذه التسمية. ولد في أولدنبورغ لعائلة ثرية محافظة متأثرة بالثقافة السياسية التحررية لألمانيا الشمالية، صبغت أفكاره بطابع ديمقراطي تحرري وبنفحة دينية متشددة .

توفي فّي بال (سويسرا) . حظي برعاية خاصة من ذويه بسبب مرضه منذ الطفولة بالرئتين ثم بنقص التروية .

وهذا أثّر بصورة مباشرة في توجهه الفكري نحو العلوم الإنسانية، فاهتم منذ الصغر بالفلسفة، وكان يرهب اتخاذها حرفة في الحياة، فتوجه إلى دراسة علم النفس وطب الأمراض العقلية ، وحاز الدكتوراه من جامعة هايدلبرغ عام 1908، وعيّن أستاذاً لعلم النفس سنة 1916، ثم أستاذاً للفلسفة سنة 1921 في الجامعة نفسها إلى أن أقصته الحكومة النازية عن التدريس في الجامعة بدعوى أن زوجته يهودية، ولم يعد إلى الجامعة إلا بعد انتهاء الحرب سنة 1945

لم يكن ياسبرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يركز كل تفكيره في البحث العلمي في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية .

وتفادت أعماله النقاشات السياسية، وركزت على الجوانب الفلسفية إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى 1914، فأدرك أهمية المشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية في حياة الإنسان .

وأحس بمرارة ذلك ولاسيما بعد أن اشتد الخلاف بينه وبين هايدغر الذي أعلن صراحة دعمه للنازية. ثم جاء إيقافه عن التدريس في الجامعة بسبب زوجته. وارتباطه بسياسيين وفلاسفة تحرريين أمثال ماكس ڤيبر، فكتب مؤلفه السياسي الشرط الروحي للعصر (1931)، الذي نشره في السنوات الأخيرة لجمهورية ڤايمار ، ينتقد فيه الديمقراطية البرلمانية، ويعزز انتماءه الفكري لماكس ڤيبر بغرض حفظ النظام السياسي في ألمانيا . ويعلن. خلافاً لهايدغر. معارضته للاشتراكية الوطنية .

ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية 1945 وانهيار النظام الاشتراكي الوطني (النازية) استعاد ياسبرز مجده، وأدى دوراً بنّاءاً في العملية السياسية الألمانية، فبرز. بوصفه فيلسوفاً وأستاذاً مربياً للأجيال. نصيراً قوياً لقضايا التربية الديمقراطية السياسية والمبادئ الأخلاقية المدنية

(1949.1945)، ساعده على ذلك كتاباته وبرامجه الإذاعية والتلفزيونية. ولاسيما كتابه مسألة إحساس الألمان بالذنب (1946)، عن اضطهاد اليهود. متمثلاً التجربة من خلال عذاب زوجته.

كما سعى إلى إعادة بناء العملية التعليمية في جمهورية ألمانيا الاتحادية، فنادى بإصلاح الجامعة، وركز على ضرورة نشر الثقافة المدنية الديمقراطية في جميع أنحاء ألمانيا

وفي ذلك كتب مفهومه عن فكرة الجامعة (1946) رداً على إبعاده عن الجامعة، وفيما يبدو مناقضاً خطاب هايدغر عن دور الجامعة في عهد الرايخ، وموقفه الداعم للنازية الذي كان سبباً للخلافات بينهما.

وفي الخمسينيات دعم ياسبرز سياسة حكومة المحافظين التحررية بقيادة كونراد أدِناور (1963.1949) مؤيداً تشكيل التحالف الغربي الذي يكفل حماية الثقافة الأوربية من هيمنة الاتحاد السوڤييتي بعد رفضه للتوتاليتارية (الشمولية) المتمثلة بالاشتراكية والشيوعية.

ثم مالبث أن قدم بعض المفاهيم الخاصة بأسس المواطنة والحقوق الدستورية، لكنه في نهاية المطاف تخلى عن هويته الألمانية، ورحل إلى بال ليصبح مواطناً سويسرياً

التف ياسبرز حول نخبة من علماء الاجتماع والسياسة، أمثال ماكس ڤيبر وغيورغ سيمِّل، وإرنست بلوخ، ولوكاتش، وغيرهم.

وتأثرت أفكاره بتصوراتهم القومية التحررية وتأييدهم للديمقراطية <

إضافة إلى تأثره بفلسفة الكانتية المحدثة وفينومينولوجية هوسرلووجودية هايدغر

يعدّ ياسبرز من أغزر الفلاسفة الوجوديين المعاصرين إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً في العلوم الإنسانية.

وتربو مؤلفاته على الثلاثين، وبعضها يزيد على ألف صفحة، وأهمها: علم النفس المرضي العام (1913) وسيكولوجية النظرات في العالم (1919)، وهو الكتاب الذي ينتقل به ياسبرز من علم النفس إلى الفلسفة، ويصفه بأنه كتاب وجودي أصيل، أسّس ياسبرز فيه أنماطاً ونماذج للمواقف النفسية والعقلية شبيهة بنماذج ڤيبر المثالية في محاولة لتحليل جوهر الحياة العقلية الإنسانية أو وجهات النظر العالمية وبناء مذهب معرفي وجودي منظّم

وكتابه الضخم الفلسفة في ثلاثة مجلدات (1932)، وهو أروع ما كتب أو تحفته، تأثر فيه بفلسفة هيغل في عملية المعرفة والإدراك والوعي الإنساني في محاولة لإعادة بناء المثالية الكانتية من منظور التجربة والحرية

والعقل والوجود (1935) وفلسفة الوجود (1938) والمنطق الفلسفي ، نشر الجزء الأول منه بعنوان في الحقيقة(1947)، وهو بمنزلة تقصٍّ وجودي طرح فيه ياسبرز جملة من التساؤلات حول الفكر والوجود، والمجال الدائم للفلسفة (1948) وأصل وهدف التاريخ (1949) (1961) وكبار الفلاسفة (1957) والقنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية

والفكرة المركزية التي تدور حولها هذه المؤلفات هي مشكلة الاتصال الوجودي الإنساني، وفيها أولى ياسبرز أهمية كبرى للشروط الاجتماعية والأخلاقية لسلامة الإنسانية، موضحاً دور المجتمع والدولة في توفير الشروط الملائمة للتعارف المتبادل الذي يفترض ممارسة الحرية شرطاً للحوار .

يقوم منهج ياسبرز الفلسفي على الوصف الفينومينولوجي (الظاهراتي) واكتساب الخبرات وتحليلها، ثم استخلاص التعميمات الفلسفية منها لكونها مصدر المعلومات الوحيد عن الواقع

فهو يقتفي أثر أستاذه كيركغارد ، فيقصر وصفه على الخبرات المباشرة، وهي معطيات حسية وتجارب من نوع آخر، كالحب والقلق والأمل واليأس، ويتوجه بتفلسفه نحو كشف معانيها الأنطولوجية. فيبدأ البحث في معاني الوجود، حيث يميز بين الوجود المتعين والمتناهي (الموضوعي): أي الآنية . الذي يتحقق على شكل وجود في العالم. وبين الوجود الماهوي (الذاتي) أو الوجود بالقوة بوصفه وجوداً ممكناً أن يتحقق، وهذا هو معنى الوجود الرديف للحرية

ويرى ياسبرز أن بإمكان الإنسان اكتشاف طبيعة ذاته، وتعرّفها، وإمكانياتها التي تكشف له وجوده، وتقوده نحو الحقيقة الأصلية التي تنبع منها أفكار الإنسان وأفعاله، وهذه الحقيقة هي الوجود الماهوي أو الذاتي، فالوجود الذاتي تجربة الحرية الكاملة التي لا يتسم بها إلا الإنسان، وهو تجربة إمكانيات لا تنتهي

أما الوجود الموضوعي المتحقق العيني أو الآنية فهو بعده الزمني، وهو جانبه الذي يتصف بالسمات، ويمكن تأمله نظرياً

ويؤكد ياسبرز أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التي يمكن إدراكها في العالم، فهو يتصف بالحضور والحياة .
وبالإنسان وحده يصبح كل ممكن واقعاً

فالإنسان عقل ووجود ذاتي، والعقل دون الوجود حقيقة فارغة لا تؤدي في النهاية إلا إلى خواء عقلي ونزعة عدمية، في حين أن الوجود الذاتي دون العقل مجرد دافع غير معقول

لهذا فإن إهمال الوجود الإنساني أوإغفاله معناه الغرق في العدم. وعليه فإن البحث الحقيقي للإنسان عن ذاته هو المصدر الحقيقي لفهم الأمراض النفسية والعقلية خاصة حين يصطدم الفرد بالمجتمع، ويخفق في تحقيق نوع من التكيف معه .

وتكمن مهمة الفلسفة ضمن هذا السياق. في مساعدة الإنسان على التوغل داخل ذاته لسبر مكنوناتها وفهمها واستيعابها بوساطة فهم اللاعقلانية التي تسود العالم المعاصر، فالتفلسف الحقيقي لا يبدأ إلا باستبعاد العقل للمسائل الكونية الكبرى، وتقديم تصور متكامل لتجربة الإنسان ومواقفه التي تتبلور في تجربة الألم والخوف والميلاد والموت

وهي مواقف حدية نهائية لايمكن للعقل أن يفهمها أو يفسرها، فهي مواقف مفروضة على الإنسان، ولا يملك منها فكاكاً، وهي تعدّ الحدود الجوهرية للحياة الروحية للإنسان ونشاطه العملي، وخلف هذه الحدود يكمن العدم، وهكذا فإنه في معاناة الإنسان المتمثلة بالعذاب والنضال والمخاطرة والشعور بالذنب والخوف والمرض تكمن المحاور الأساسية للوجود البشري .

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية التي يحقق الموجود بها إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الآنية .

فينشأ ديالكتيك مستمر التوتر بين الموقف النهائي وبين الحرية صفة الوجود الماهوي، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود .

ويسمي ياسبرز عملية التحرر من المواقف النهائية هذه بعملية إيضاح الوجود الذي يتجه إلى تحقيق الموجود ، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية ، فيعلو عليها ، وهذا العلو يعني الخروج من حال الإمكان إلى حال التحقق الفعلي، وبهذا الخروج يتحقق معنى

فيصل الإنسان بذلك إلى حريته، ويستعيد وجوده الخاص، ويصبح في مواجهة الإله المتعالي من خلال حريته الحقيقية، فليس الوجود سوى حضور في العالم وشوق إلى المتعالي، ويتحول هذا الصراع في العالم إلى صراع بين العلم والدين .

ومن هذه النقطة ينتقد ياسبرز الفلسفة العلمية التي لا يمكن أن تصل إلى شيء؛ لأن التفلسف يتوجه إلى العالم بوساطة النقد، ويتوجه نحو الذات لمعرفتها بوساطة إيضاح الوجود، ويتوجه نحو الميتافيزيقا بوساطة افتراض وجود المتعالي .

ثيودور أدرنو – 1903 – 1969 (Theodor Weisengrund Adorno)

فيلسوف ألماني كان أحد أبرز أعضاء مدرسة فرانكفورت الاجتماعية التي كان مديرها هوركهايمر وشارك فيها هربرت ماركيوزه. وقد اعتمد منهجاً جديداً عرف باسم النظرية النقدية جوهره التحليل الماركسي - الفرويدي للمجتمع الرأسمالي عموماً وثقافته على وجه الخصوص .

هاجر ثيودور إلى إنكلترة فدرّس في جامعة أكسفورد، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية فعمل في جامعة بيركلي في كاليفورنية حتى 1947.

وفي العام نفسه عاد إلى فرانكفورت للمشاركة في إعادة بناء مؤسسة البحث الاجتماعي .

وإضافة إلى اختصاصه في نقد فلسفة هوسرل كان دارساً للموسيقى وللتأليف الموسيقي. وقد أثّرت ثقافته الموسيقية في خلفيّته الماركسية تأثيراً بدا في فلسفته التي، مع احتفاظها بالفكرة الماركسية، جرّدتها من العلاقة بالعمل السياسي حتى ليمكن أن يقال إن ماركسيته افتقرت إلى البروليتارية .

تأثر ثيودور أيضاً بكانت ولوكاتش. وإذا وصف لوكاتش بأنه فسّر ماركس تفسيراً هيغلياً فإن أدورنو فسَّر لوكاتش تفسيراً كَنتياً .

ومن الأفكار التي افترق بها عن الماركسية حسبانه الكُتاب والفنانين عمالاً منتجين أشبه ما يكونون بالبروليتارية . كانت أفكاره موضع مناقشات في أوساط حركات الطلاب الجامعيين في ألمانية الغربية .

ومن أشهر مؤلفاته : فلسفة الموسيقى الجديدة ، والمجتمع ونقد الثقافة والديالكتيك السالب ، والنظرية الجمالية .

برتراند رسل Bertrand Russell (1872 -1970) .

فيلسوف بريطاني من أسرة عريقة، كان جده رئيس وزراء الملكة فيكتوريا، وأبوه في العماد الفيلسوف جون ستيوارت مل .

دخل جامعة كمبردج في الثامنة عشرة، وتفوق في الرياضيات. وعُين مدة ست سنوات أستاذاً للفلسفة فيها .

ثم انغمس في السياسة وهو لم يزل حدثاً، وكان عضواً بالجمعية الفابية .

وقد انكب على كتابة المقالات الصحفية المعارضة للحرب وتنظيم المظاهرات، وفصل من الجامعة لنشاطه السياسي المعارض، وجرّ على نفسه السجن مرتين بمعارضته الحروب، الأولى عام 1918 إذ سجن مدة ستة أشهر، لأنه هاجم وجود الجيش الأمريكي في إنكلترا وفرنسا بمقال في التريبيونال ووصفه بأنه جيش لكبت الحريات وتخويف المعارضين، وكانت المرة الثانية عام 1961، إذ سجن مدة أسبوع لإثارته الرأي العام والتظاهر ضد التسلح النووي .

وقد حصل عام 1950 على جائزة نوبل في الآداب لشجاعته في حرية القول والفكر، ووصفه جورج سنتيانا بأنه فرنسيس بيكون القرن العشرين لشجاعته العلمية التي جعلته أكبر دعاة الفلسفة العلمية وإمام التحليل المنطقي .

يعد رسل من أغزر المفكرين إنتاجاً ، وفي مرحلته الأخيرة كان ينشر كتاباً كل عام ، حتى أربت كتبه على خمسة وثلاثين ، كان أهمها : مبادئ الرياضيات (1903) ، والأصول الرياضية (1910-1913)، و مشكلات الفلسفة (1912)، ومعرفتنا بالعالم الخارجي (1914) ، والتصوف والمنطق (1918) ، ومدخل إلى الفلسفة الرياضية(1919)، وتحليل العقل (1921)، وتحليل المادة (1927)، والدين والعلم(1931)، وبحث في المعنى والصدق (1940)، وتاريخ الفلسفة الغربية (1946)، والمنطق والمعرفة، ولماذا أنا لست مسيحياً ، وحكمة الغرب .

كان تطور رسل الروحي من خلال ميوله الرياضية، فقرأ إقليدس في الحادية عشرة من عمره وعشق الرياضيات، ولم يرض الاستناد إلى البديهيات دون برهان، فأخذ عن مِل منهجه في العلوم التجريبية، وتحول إلى الفلسفة ليجد بها ما يبرر اعتقاده بصدق الرياضيات، ثم اطلع على منطق هيغل وانصرف عنه إلى واقعية جورج مور .

وقد سعى رسل بمساعدة ألفريد نورث هوايتهدإلى رد الرياضيات إلى المنطق ليجعل من الفلسفة أداة لفهم العالم وحل مشكلاته .

فليست مهمة الفلسفة بناء نسق فلسفي على طريقة الفلاسفة القدامى، بل دراسة الكون والتعرف عليه بمنهج علمي، وفهمه باصطناع اللغة المناسبة .

وقد وجد رسل هذه اللغة بتطبيق المنطق الرياضي أو الرمزي على اللغات الطبيعية، وباصطناع نظرية الصورة المنطقية ، وبذلك قضى على العبارة المنطقية التقليدية، التي تنقسم إلى موضوع ومحمول والتي كانت السبب في إخفاء البناء المنطقي للعبارة، وفي تخبط الفلاسفة في متاهات الميتافيزيقة، فمهمة المنطق الرياضي هي تحويل العبارات من لغتها الطبيعية إلى صورة منطقية تجعلها واضحة ومفهومة لا تحتمل اللبس، فالمنطق هو صميم الفلسفة، والمشكلة إن لم تكن منطقية فهي ليست فلسفية، ومهمة المنطق خلق اللغة المثالية التي تحل المشكلات .

وكانت أكبر إسهامات رسل أصالة في مجال المنطق الرمزي نظريته في الأنماط ، وتتلخص في القول إن فئة الأشياء ليست أعضاء ضمن هذه الأشياء، فلفظة إنسان مثلاً اسم لفئة مجموع البشر، لكن لفظة إنسان ليست واحداً من البشر، ومن ثم فلفظة فرد تشير إلى نمط يختلف عن النمط الذي تشير إليه لفظة فئة .

وعلى أساس التفريق بين اللغة التي تشير إلى واقعة معينة بوصفها اللغة الأساسية ، واللغة التي تتحدث عن اللغة (مثل عبارة إن عبارة السماء تمطر عبارة عربية) بوصفها لغة وراء اللغة ، واللغة التي تتحدث عن اللغة التي وراء اللغة ، يضع رسل معياراً دقيقاً للتمييز بين العبارات الدالة على معان، والعبارات الفارغة من أي معنى .

وكان رسل حتى عام 1920 من القائلين بالثنائية أي بوجود العقل والمادة، لكنه فيما بعد، اقتفى خطى وليام جيمس ونادى بمذهب الأحادية المحايدة .

وذهب إلى أن العقل والمادة بمنزلة تركيبات (بنايات) منطقية استمدت من معطيات لا هي بالعقلية ولا هي بالمادية ، ولكنها محايدة ، هي مادة التجربة تتجمع في تركيب معين وتترابط تبعاً لقوانين السيكولوجية وتساعد على تكوين العقول ، ولكنها عندما تترابط تبعاً لقوانين الفيزياء تكون الأشياء. ويبسط رسل الناحية الميتافيزيقية للنظرية فيما يسميه الفلسفة الذرية المنطقية ، إذ يبين أن هناك تماثلاً بين بنية الواقع وبنية اللغة المثالية التي

تعبر عنه، وهذا بدوره يفترض الأخذ بمبدأ الاطلاع الذي يقضي بأن تكون كل قضية مطلوب فهمها مؤلفة من عناصر يلّم بها صاحبها، ومن ثم فإن أي تعبير لغوي يكون مفهوماً لو أنه يشير إلى أشياء الخبرة، أو يمكن أن تفسره تعبيرات لغوية أخرى تشير إلى أشياء الخبرة

هذا يعني أن الجملة الذرية تعبر عن الواقع بأقل عدد من الجمل، فالذرية المنطقية هي النظرية التي تقول إن كل معرفة يمكن التعبير عنها بجمل ذرية، وبمركباتها الدالة على صدقها .

ما من شك أن منهج رسل في التركيبية المنطقية (البنايات المنطقية) ونظريته في الأوصاف ، التي تقوم على التمييز بين التسمية باسم العلم (مثل: أحمد، نهر بردى) والتسمية بعبارة وصفية (مثل : الجبل الذهبي الموجود في الصومال) ، هما محاولتان لتطبيق التحليل المنطقي على بعض مسائل الفلسفة .

فلسفته في الأخلاق والدين

اهتم رسل ، على صعيد الأخلاق، بقضايا وراء الخُلُقية ، كوضع المبادئ الأخلاقية، ومعناها، والخلافات حولها .

وبهذا استبعد الأخلاق من دائرة البحث الفلسفي الصرف ، لأن عباراتها لا تنطوي على قضايا تقريرية تنصب على الواقع، وليس لها صدق موضوعي، بل هي مجرد تعبيرات عن انفعالات وحالات وجدانية ذاتية ، أو هي توجيهات تقدم للآخر حتى يستشعر بعض الأحاسيس الأخلاقية

ويكون الخلاف حول مسائل الأخلاق مسألة تذوق، فالأخلاق مسألة نفسية اجتماعية تدور حول ما يرغب الناس فيه، وكيف يصلون إليه .

فالتذوق اتجاه أو وضع سيكولوجي أو رغبة ، وما ينبغي فعله هو في الحقيقة ما يريدنا الآخرون فعله، وأطلق على نظريته هذه مبدأ ذاتية القيم

والحكم الأخلاقي تعبير عن الرغبة، وهو بذاته ذو قيمة لهذا يميز رسل بين الرغبة الشخصية التي تعبر عما يفيد صاحبها، والرغبة غير الشخصية التي تعبر عما لا يفيد صاحبها ، كالرغبة في إلغاء الرق ، ويخلص إلى أن الأحكام الأخلاقية هي تعبير عن رغبات لا شخصية ، وأن الإنسان قادر على تكوين مثل أعلى للحياة الطيبة، حياة يقودها الحب الوجداني والمعرفة وهذا الأساس يكفي لقيام الأخلاق .

وعلى صعيد الدين، يعد رسل نفسه لا أدرياً أحياناً، وملحداً أحياناً أخرى وهو حائر بين الموقفين، لكنه على يقين من أن الدين مآله للانقراض، وأنه يعود إلى مرحلة الطفولة من تاريخ تطور الفكر البشري، وأن المرحلة الحالية قد تجاوزته، لكن بما أن البشرية تحيا في عوز وصراع وحروب واضطهادات، وتعيش في شقاء، فهي بلا شك تحتاج ، باستمرار، إلى الدين، لكن حالما تحلّ مشكلاتها سيفنى الدين مع تلك المشكلات .

ويبدو أن فلسفة رسل غير المؤمنة كئيبة، فزعمه بعدم وجود إله يجعل الإنسان وحيداً في العالم ، وعندما يدرك الإنسان هذا ، ويشعر بفظاعة العالم في قلبه ، ويتحدى ذلك بشجاعة ويكف عن الشكوى والرثاء لنفسه، سيعرف الإنسان معنى السعادة.

فالسعادة هي غاية الحياة ،لا يصل إليها المرء إلا بمواجهة الخوف والقضاء عليه بشجاعة، والتفكير الحر والرأي المستقل، وجعل الطبيعة كلها بما فيها طبيعة الإنسان ، موضوعاً للدراسة العلمية،فلا يمكن للإنسانية أن تتقدم إلا بالتزود بالشجاعة التي لا تلين لمواصلة الطريق سعياً وراء الحقيقة .

جورج لوكاتش – 1898 – 1971 (György Lukács)

فيلسوف وناقد أدبي مجري ، ولد في بودابست وتوفي فيها ، وهو سليل عائلة برجوازية يهودية ثرية ألمانية الأصل باسم لوفينغر .

بدأ فيلسوفاً مثالياً وانتهى فيلسوفاً ماركسياً مجدداً وناقداً

انتسب إلى الحزب الشيوعي المجري عام 1918، وتولى فيه أمانة الشؤون الثقافية لجمهورية المجالس المجرية الفتية .

عاش في فيينا ردحاً من عمره بعد انهيار الجمهورية إلى أن عاد ليقيم في بودابست ، وشارك منذ عام 1945 في تأسيس ثقافة مجرية جديدة .

كتب في علم الجمال والأنطولوجيا ، وتاريخ الفلسفة، ونقد الفلسفة، ونظرية الأدب والنقد الأدبي .

تطورت منظومة أفكاره منذ صدور مؤلفه البكر: النفس والأشكال (1910)، واكتملت (1952) واستقرت في تحطيم العقل .

كانت آلية تفكير لوكاتش تنطلق من حالةٍ ملموسة، لكن معظم أعماله تدور حول مركز مشترك يكوّن نواة فلسفته التي لم تصبح موضوع بحثٍ إلا عندما تقدم في السن

انبثق كتابه الأول النفس والأشكالمن روح فلسفة الحياة ، ويوم صدر كتابه التاريخ والوعي الطبقي في عام 1923 كان وثيقة لفلسفة التاريخ الماركسي .

جابه لوكاتش الوضعية المستحدثة بعنف وشدة ، ويلاحظ في تفكيره تجريبية أساسية تظهر واضحة في غمار الدراسة النظرية، ولاسيما في مؤلفيه علم الجمال (1972-1976) والأنطولوجيا (1972)، حيث تلتحم معطيات الحياة العامة مع الواقع لتقوم بدور مشخصٍ ومنهج حاسم .

عارض لوكاتش مبادئ العقلانية والتنوير اللامعقولية والظلامية، وحَرَّض على بروز التناقض ليُرغم الآخر على توضيح موقفه .

يناقش لوكاتش في كتابه علم الجمال مكانة المبدأ الجمالي في إطار فعاليات الإنسان العقلية، ويرى أن هذه الفعاليات ليست كيانات نفسية بل هي لغة مختلفة ينظم الإنسان بموجبها أفعال العالم الخارجي وردود أفعاله التي يتعرض لها دوماً للدفاع عن ذاته وكيانه الداخلي .

ويؤكد لوكاتش أن الفن في معناه الأنطولوجي هو إعادة تكوين عملية يستوعب الإنسان في خضمها حياته الذاتية في إطار المجتمع والطبيعة، بما في ذلك من مشكلات ومبادئ، المحرضة منها والعائقة، ولذا فالفن عنده لا ينفصل أنطولوجياً عن نشوئه، كما يؤكد أن الفن ليس له منشأ واحد، وأن جوهره إيجاد التضاد بين ما يتحلى بقيمة وبين ما لا يتحلى بقيمة، وأن التساؤل عن المفيد وغير المفيد، عن الملائم وغير الملائم يُولّد مفهوم القيمة

ويشير لوكاتش إلى أن التقابل (أو التضاد) الماثل بين الواقعية والطبيعية هو أضخم تضاد ماثل في علم الجمال .

ولا تتعلق الواقعية واللاواقعية في العمل الفني بالواقع الراهن الذي تحاول أن تعكسه، بل بالمنظور التاريخي، أي بالتطلعات المستقبلية التي يمكن أن تتجلى عبره .

تشكل الأنطولوجيا مفصلاً أساسياً في فكر لوكاتش .

ويبدأ الفهم الأنطولوجي عنده من المشكلة النشوئية، التي تعني دراسة العلاقات في الصور الأولى لظهورها وتحديد الشروط التي جعلت تلك الصور أكثر نضجاً وتعقيداً

إن موضوع الأنطولوجيا عند لوكاتش ينحصر في دراسة ما هو موجود من حيث وجوده، وإيجاد المراحل المختلفة لهذا الوجود، والكشف عن الارتباطات الماثلة داخل ما هو موجود

يُعد لوكاتش واحداً من أبرز منظري النقد الماركسي وممارسيه ومطوِّريه، ويتضح ذلك من الكيفية التي وظَّف فيها ما يعرف بالواقعية الاشتراكية في دراساته ، خاصة ما كتبه حول الرواية في كتابه دراسات في الواقعية الأوربية ، حيث يشن هجوماً حاداً على عدد من المذاهب السائدة آنذاك، فهو يهاجم المذهب الطبيعي في القصة، خاصة في أعمال إميل زولا، لأنه يفصل الإنسان - وهو كائن عضوي بيولوجي - عن متغيرات التاريخ والحياة الاجتماعية والأخلاقية .

وقد لاحظ لوكاتش هذا الفصل في نقده للتجريب الحداثي في تركّزه حول الذات واندفاعات الشعور، خصوصاً في أعمال بروست وجويس ، ويقول إن في هذا الفصل تجزيئاً للإنسان وانعكاساً للرأسمالية التي تفصل داخل الإنسان عن خارجه ، فتحدث تشويهاً يرفضه الواقعيون الكبار من أمثال بلزاك وتولستوي .

يرى لوكاتش أن الواقعية تسعى إلى تناول شمولي للإنسان يأخذ في الحسبان الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية من دون أن يتجاهل البعد الداخلي الذاتي، فالنوع والمعيار الأساسي

للأدب الواقعي هو النموذج وهو مركب من نوع معين يربط العام والخاص ربطاً عضوياً سواء على مستوى الشخصيات أو الأوضاع .

ولا تبحث الواقعية عن المتوسط في الناس والموضوعات على نحوٍ تجزيئي، بل عن الحياة مكتملة في النموذج، فهو أساسي ومشترك وبالغ الاكتمال

يرفض لوكاتش رفضاً تاماً استغراق الأديب في معاناته وتجربته الذاتية مهما كانت صادقة أو أصيلة، خشية ازدياد تفاقم التمزق في التناسق الفني، وقد رأى لوكاتش أن جويس ومن حذا حذوه من ممثلي الأدب الطليعي أفضوا إلى مجال ضيق يصعب على القارئ فهم ما يجري فيه .

يقول لوكاتش عن الرواية إنها ملحمة البرجوازية في العصر الحديث ، وكان قوله محصلة لدراسة معمّقة تقصت علاقة الفن بالسياسة والتركيب الاجتماعي الاقتصادي الثقافي، أو الرأسمالي الكلي الذي تتخلق فيه تلك العلاقة بين الحدّين المهمين المذكورين: الإنتاج الإبداعي الكثيف والممارسة السياسية المترابطة بقوة مع الفلسفة الليبرالية وتفرعاتها، ومع المصالح البرجوازية التي دفعت لإنتاج تلك الفلسفة .

يعد كتاب تحطيم العقل ذروة مؤلفات لوكاتش ، وقد صدر في جزأين كبيرين، كان الأول حول بدايات اللاعقلانية الحديثة من شِلنغ إلى نيتشه ، والثاني حول اللاعقلانية الحديثة من دلتاي إلى توينبي .

تتراكب موضوعات الكتاب ضمن خط السيرورة التاريخية من الردة الإقطاعية أو نصف الإقطاعية والرومنسية ضد الثورة الفرنسية إلى الفاشية، من النضال ضد الجدل المثالي وفكرة التقدم البرجوازية إلى النضال ضد الماركسية والثورة البروليتارية .

وقد صدر الكتاب بالعربية في أربعة أجزاء ترجمها عن الفرنسية إلياس مرقص بعنوان تاريخ اللاعقلانية الألمانية في السياق الاجتماعي - السياسي والأيديولوجي، الألماني والدولي

ماكس هوركهايمر – 1895- 1973 (Horkheimer)

فيلسوف ألماني ولِد بشتوتغارت عمل مديراً لمعهد البحوث الاجتماعية في الفترة 1930-1941 ثم في الفترة 1950- 1958، حيث طوّر النظرية النقدية، التي كانت حركة أصيلة متعددة الاختصاصات ، دمجت الفلسفة السياسية القائمة على الماركسية بالتحليل الاجتماعي والثقافي القائم على البحث التجريبي .

درس هوركهايمر الفلسفة في جامعة فرانكفورت حيث نال درجة الدكتوراه سنة 1922، وسنة 1930 عُيِّن مديراً لمعهد الجامعة المؤسّس حديثاً، المُخصص للبحوث الاجتماعية، بعد أن قضى أربع سنوات يعمل مُحاضِراً في الفلسفة الاجتماعية في نفس الجامعة .

جذب المعهد -تحت إدارة هوركهايمر- عدداً من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الموهوبين ، منهم ثيودور أدورنو (1903 -1969) وإريك فروم (1900-1980) وليو لوينتال (1900-1993) وهربرت ماركوز (1898 - 1979) وفرانز نيومان (1900-1954) ، وقد عُرفوا جميعًا - إلى جانب هوركهايمر - باسم مدرسة فرانكفورت .

عمل هروكهايمر أيضاً محرراً لمجلة المعهد مجلة البحوث الاجتماعية التي نشرت دراسات مبتكرة في الفلسفة السياسية والتحليل الثقافي بين عامي 1932 و 1941

في سنوات المعهد الأولى، وصف ماكس هوركهايمر برنامجه بأنه مادي متعدد الاختصاصات ، فحدد هدفه بالجمع بين فلسفة التاريخ المستندة إلى الماركسية والعلوم الاجتماعية ، خصوصاً الاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي، فكانت النتيجة هي النظرية النقدية التي ستوضح بجلاء مختلف أشكال السيطرة الاجتماعية ، التي بها حاولت الرأسمالية - بتوجيه الحكومة - تخفيف الصراع الطبقي بدمج الطبقة العاملة في نظام اقتصادي مهيمن على الجميع .

لم تتم أول دراسة أجراها المعهد في هذا المجال السلطة والعائلة، إذ سيطر النازيون على الحُكم فأجبروا معظم أعضاء المعهد على الهجرة من ألمانيا سنة 1933، فسافر هوركهايمر إلى نيويورك وأعاد تأسيس المعهد ومجلته في جامعة كولومبيا .

في العقود اللاحقة، سعى هوركهايمر لإبقاء شعلة النظرية النقدية متقدة، بكتابة عدد من المقالات المنهجية للمجلة ، كان أكثرها تأثيراً : التقاليد والنظرية النقدية (1937) ، التي

بيّن فيها الاختلاف بين ما عدّه الاتجاه المنصاع - اجتماعيًا - للفلسفة السياسية التقليدية والعلوم الاجتماعية، وبين نوع النقد الماركسي الذي فضّله المعهد .

فالمقاربات التقليدية - وفقًا لهوركهايمر- قانعة بوصف الأعراف الاجتماعية الموجودة كما هي تقريبًا، وبذلك يكون لتحليلها تأثير غير مباشر في نظام العقوبات - قانونيًا- وفي الممارسات الاجتماعية الظالمة سواء أكانت طبيعية أم غائية (هادفة)، في حين تكشف النظرية النقدية - بفهمها الدقيق للسياق التاريخي والاجتماعي الأكبر لطريقة عمل هذه الأعراف - ادعاءات النظام الخاطئة للشرعية والعدالة والحقيقة .

حُلّ المعهد سنة 1941 بعد مواجهته مصاعب مالية، وانتقل هوركهايمر إلى لوس أنجلس، حيث اشترك مع أدورنو في دراسة مؤثرة تابعت صعود الفاشية والأنظمة الشمولية الأخرى وأرجعتها إلى تصور عصر التنوير للمنطق الذرائعي، وكانت الدراسة بعنوان جدلية التنوير (1947)

عكس تشاؤم الدراسة الخسائر التي منيت بها الحركات الاجتماعية التقدمية في أوروبا منذ أوائل الثلاثينيات، وظهرت نسخة مبسطة من حجة الكتاب سنة 1947 أيضاً بعنوان كسوف العقل، وبعدها بثلاث سنوات عاد هوركهايمر إلى فرانكفورت، فأعاد تأسيس المعهد ثم أصبح – أخيراً - رئيس الجامعة .

بيّنت أعمال ماكس هوركهايمر الأخيرة إعجابه الدائم بالفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور (1788-1860) ، وبفلسفة الدين، إذ شعر هوركهايمر أن تشاؤم فلسفة شوبنهاور الاجتماعية عكست - بأمانة - إمكانيات اليوتوبيا الضائعة أكثر مما فعلت النظريات الاجتماعية المتفائلة التي ظهرت بعد الحرب .

مارتن هيدجر 1889 – 1976 (Martin Heidegger)

مفكر وفيلسوف ألماني معاصر والمؤسس الحقيقي لمذهب الوجودية .

ولد في مسكيرش في مقاطعة بادن بألمانيا ومات في فرايبورغ .

درس اللاهوت في جامعة فرايبورغ وعيّن بها خلفاً لأستاذه إدموند هوسرل بعد أن حصل على الدكتوراه سنة 1916، كما عيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة ماربورغ تقريباً (1923-1928)، ثم أصبح رئيساً للجامعة سنة 1933

انتسب إلى الحزب الوطني الاشتراكي النازي ، لكنه لم يستطع المتابعة على النسق نفسه، خاصة بعد أن تحول إلى دمية تحركها المركزية الحزبية، وقدم استقالته من منصبه، واتهمه النازيون في إخلاصه لهم لعدم تبنيه نظرية تفوق العرق الألماني، وغضبت عليه السلطة السياسية، فأرسل إلى تخوم برلين ليحفر الخنادق في جبهة الراين .

ولما حلت الهزيمة بألمانيا 1945 مُنع من التدريس ثم عاوده سنة 1950، واستمر بإلقاء المحاضرات إضافة إلى العديد من النشاطات الفكرية التي أسهم بها .

أمضى أواخر سنوات عمره في بيته الجبلي في توتنا، إلى أن توفي ودفن في مسقط رأسه في مِسكيرش .

ترك هايدِغر مؤلفات كثيرة كان أهمها : الوجود والزمان تقريباً (1927)، كانت ومشكلة الميتافيزيقا (1929)، ماهية الحقيقة (1943)، رسالة حول المذهب الإنساني (1947)، (1953) مدخل إلى الميتافيزيقا .

نال مؤلفه الوجود والزمان شهرة كبيرة لتطبيقه الرائع للظاهراتية وتأسيسه لعلم الوجود وتأثيره الكبير في الفلاسفة الوجوديين، خاصة جان بول سارتر من حيث أن الإنسان هو الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود، ومن ثم عكف على دراسة البناء الانطولوجي للإنسان، لأن الوجود هو الاسم المشترك بين جميع الكائنات الحية، ولابد من الانطلاق دائماً من الموجود إلى الوجود .

ولا يقال الوجود على نمط واحد، بل هناك أحوال عديدة للوجود، وأنماط مختلفة للموجودات - وجود الشيء - وجود الأداة - وجود الكائنات الحية - وجود الإنسان ، ولأن الإنسان هو نقطة الارتكاز ، في كل الوجود ، ونقطة ابتداء البحث يبدأ هايدِغر بتحليل سلوك

الإنسان، وتجاربه ووجوده وقلقه ومشروعاته وزمنه تحليلاً وجودياً يدرك حضوره لذاته، وهنا يتحدث هايدغر عن ثلاث نواحٍ :

الوجود في العالم، والتعالي، والسقوط. ويسمي هايدِغر وجود الإنسان بالآنية ، أي الوجود في العالم، وأول خاصية جوهرية لوجود الإنسان هي أن وجوده لا يشبه وجود أي شيء .

والخاصية الثانية هي الإمكان، إمكان وجود الآنية، أي إن الإنسان هو مشروع ذاته باستمرار، أما الخاصية الثالثة فهي الآنية الحرة، وهذه الحرية هي التي تحدد ما ستقوم به الآنية لتعين ذاتها، فالإنسان هو الذي يقرر طريقة وجوده بنفسه، باختياره أحد الممكنات المتاحة أمامه، وهكذا باختيار الإنسان لنفسه في وجوده يصبح مسؤولاً عن ذاته .

ويعد هايدِغر أن الحرية هي ماهية الحقيقة، فالحرية ليست ملكة خاصة، بل هي قدرة الإنسان على الانفتاح على العالم، وسؤال الوجود .

ويرى هايدِغر أن علاقة الوجود زمانية وليس خارج الزمان الذي يتفاعل ضمن كينونته البشر، ولهذا لا يمكن عدّ الوجود هو الله، لان الله خارج الزمان، وبالرغم من أننا نفكر في الله ابتداء من الوجود، فنحن لا نستطيع أن نجعل الوجود إحدى صفاته، لأن الوجود ليس ذاتاً ولا موضوعاً، ولا شخصاً، ولا شيئاً، بل هو انفتاح محض، وعلامة محضة ولا يمكن للغة أن تعبر عن الله، لكنها تستطيع أن تعبر عن ما هو ليس الله، ويمكن القول مثلاً إن الله ليس هو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات، ويرى هايدِغر أن دفاع اللاهوت لقرون طويلة عن الله كعلة قد أسهم إسهاماً مباشراً في ظهور إله الفلاسفة، وتكمن مهمة الفكر حالياً في التحرر من صورة إله الفلاسفة ، ليصبح بالإمكان الاقتراب من الله الحقيقي ، وهذه هي مهمة رجال اللاهوت أيضاً .

وقد انتقد هايدِغر المجتمع الغربي، المأخوذ بحمى الإنتاج التكنولوجي الذي يُقاد فيه الإنسان، كما تُقاد الآلة .

ويعد أن الخطاب العلمي للغرب لا ينبع من العلم ذاته، إنما يُعبر عن موقف ميتافيزيقي للعقل الإنساني الذي يريد أن يقدم العلم بصفته وعداً مثالياً بتمكين الإنسان من السيطرة على العالم، وكان لأفكاره تأثير هائل في عصر أنجز فيه العلم تغييرات جذرية في أحوال العالم ، من خلال الثورة الصناعية الميكانيكية والإلكترونية التي جعلت العالم مشهداً مأساوياً ، يدعو إلى التأمل ومراجعة الذات ، لأن تدفق المعلومات، واستهلاك الأرض

استهلاكاً جنونياً، في منجزات علمية جبارة لا تسير حسب الأسس العميقة التي من أجلها وُجد عقل الإنسان .

هربرت ماركيوز – 1898 – 1979 (Herbert Marcuse)

فيلسوف ومفكر أمريكي من أصل ألماني، ولد في برلين لعائلة يهودية، درس في جامعة برلين وحصل على الدكتوراه من جامعة فرايبورغ 1922، انتسب إلى معهد الدراسات الاجتماعية في فرانكفورت ، وأسهم في تأسيس جماعة فرانكفورت الثقافية ، مع ماكس هوركهايمر ، وثيودور أدورنو ، وكان يمثّل الجناح اليساري في هذه الجماعة، وبعد صعود الحزب الاشتراكي القومي (النازية) إلى سدة الحكم ترك ألمانيا متوجهاً إلى سويسرا، حيث مكث مدة عام واحد، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وانضم إلى معهد الدراسات الاجتماعية هناك في جامعة كولومبيا عام 1934، وقام بتدريس الفلسفة فيها وفي جامعة هارفرد وبرانديس وكاليفورنيا، واستلم عدة مناصب علمية، أهمها رئيس قسم الخدمات الاستراتيجية، من عام 1942 حتى عام 1950، وإدارة معهد الدراسات الروسية عام 1951، وكان له تأثير حاد على القيادة الطلابية في أمريكا وأوربا، وذلك لأن كتاباته جميعها تصب في نقد الرأسمالية، وتجديد الأطروحات الماركسية .

توفي بسكتة دماغية في أثناء زيارته لألمانيا برفقة يورغن هابيرمس .

أهم مؤلفاته : العقل والثورة (1941)، غريزة الحب والحضارة (1955)، الإنسان ذو البعد الواحد (1964) ، الفلسفة والثورة(1968) .

يرى ماركوزِه أن الفكر العقلاني تراجع بفعل التقدم اللاعقلاني للحضارة إلى الحالة الميثولوجية ، إذ إن عناصر التضليل الأسطوري تُستخدم بصورة منهجية في الدعاية والإعلان والسياسة، حيث تمارس تأثيرها في الإنسان في حياته اليومية، في البيت والمخزن والمكتب، وتقوم بتزييف الرأي العام المذهول بالإنجازات التكنولوجية العظيمة التي تحجب لاعقلانية النظام السياسي والاقتصادي القائم .

ينتقد ماركوزِه المجتمع الصناعي الأمريكي كونه النموذج الأكثر وضوحاً في العصر الحاضر، لكن هذا الانتقاد يخرج عن الصورة التقليدية المتكررة في الخطاب الماركسي، والتي تنتقد استغلال عمل العامل من قبل رب العمل، ويتقدم بنوع آخر من الطرح يتمثّل في استعباد الإنسان بشكل آخر، خصوصاً بما يخص شركات الإنتاج الاستهلاكي والوسائل التي تستخدمها لترغيب المستهلك، ويرى مجتمع الحضارة الصناعية يسير قدماً نحو تحقيق التلاحم الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي، ومن هنا فقد

أصبح هذا المجتمع أحادي البعد ، مجتمعاً يحيل الإنسان باستمرار إلى ذاته ويجرد كل الأفكار والآراء المعارضة له من أي معنى أو أهمية، مادام يلبي حاجات الإنسان ويرفع مستوى حياته باستمرار، ولكن هل الحاجات التي يلبيها المجتمع باستمرار هي حاجات حقيقية أم كاذبة ؟ حاجات إنسانية حقاً أم حاجات مصطنعة؟ إنها - في رأيه - حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري ، وهي أفضل وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد في مجتمع ذي بعد واحد ، هذا الإنسان كما يرى ماركوزهِ استغنى عن الحرية، لأن المجتمع ذا البعد الواحد يقوم بتزييف وعي الفرد باستبداله بالرقابة الخارجية المفروضة من الأعلى، بنوع من الرقابة الداخلية المستبطنة .

وكان ماركوزهِ يرى أن عالم الحضارة الصناعية المتقدمة ، هو عالم استبدادي يملك القدرة على وأد أي محاولة لمعارضته ونفيه، وعلى تمييع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه، وعلى استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية، وجميع القوى الاجتماعية التي من شأنها الدفاع عنه وحمايته. وأن الآلة نفسها تقوم بدور سياسي بارز في المجتمع التكنولوجي، حيث أصبح كل شيء بضاعة تباع وتُشرى، حتى الفن الأدب والموسيقى وأشكال الفن الأخرى أصبحت ضمن المشروعات التجارية الرابحة لرجال الأعمال، وكذلك الجنس الذي طالما كان يُعدّ تعبيراً خالصاً عن خصوصية الإنسان وارتباطه بالطبيعة استبدل بما يسمى الواقعية الجنسية، واقتصر على أن يكون عبارة عن رغبة تتطلب التلبية على نحو سريع وواقعي ومباشر، وحتى اللغة أصبحت أحادية الجانب تستبعد من تراكيبها ومفرداتها جميع الأفكار النقدية المتعالية، لغة مقفلة منغلقة على ذاتها.

وماركوزهِ لايرفض التكنولوجيا كإنجاز حضاري إنساني، بل يؤمن إيماناً عميقاً بأن منجزات التكنولوجيا قد أوجدت لأول مرة في التاريخ الإمكانية الواقعية لتحرر الإنسان، إن ماركوزهِ يعدّ تحرر الإنسان الغاية الأخيرة والمثلى، ويؤمن بأن تحرر الإنسان لم يعد غاية ميتافيزيقية بعد أن قطعت التكنولوجيا شوطاً بعيداً في السيطرة على الطبيعة، والشرط الأساسي لتجاوز الواقع التكنولوجي الراهن هو تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته كواقع يجب أن يتحقق ويُكمل جبروته، والعقلانية الجديدة هي عقلانية الإنسان المتحرر من شتى أنواع السيطرة، ولن يتحرر الإنسان من التكنولوجيا إلا بوساطة التكنولوجيا نفسها ، وعن طريق

تحرير التكنولوجيا ، لأن التكنولوجيا هي سياسة قبل أي شيء آخر، وهي سياسة لأن منطقها هو منطق السيطرة، تخدم مصالح القوى الاجتماعية المسيطرة في الوقت الراهن.
ولا يرى ماركوزِه أن الطبقة العاملة هي عامل التغير الاجتماعي لأن التغير سيتم عن طريق تلك القوى التي أخفق المجتمع الصناعي في دمجها ، هؤلاء المنبوذين واللامنتمين ، والعاطلين عن العمل، والطبقات والأعراف والألوان الأخرى المستغلة، فالتغير ضرورة وهو بآن واحد ممكن حقاً .

جان بول سارتر – 1905 – 1980 (Jean-Paul Sartre)

أديب وعَلَم الفلسفة الوجودية، ومن أبرز الشخصيات في الحياة الفكرية الفرنسية والعالمية في القرن العشرين. ولد في باريس، وبسبب وفاة والده المبكرة وزواج أمه، عاش في كنف جده كارل شفايتزر .

درس في دار المعلمين العليا ، وتخرج فيها عام 1929، وتعرف هناك، وفي السوربون، كثيرين ممن صاروا لاحقاً كتّاباً بارزين، من أمثال موريس ميرلو. بونتي وكلود ليفي شتراوس .

عمل أستاذاً في مدينة الهافر حتى نشوب الحرب العالمية الثانية، واعتقله الألمان عام 1940 وأطلق سراحه في العام التالي ، فالتحق بالمقاومة السرية الفرنسية ضد الاحتلال ، ونظّم في ذلك العام خلية مقاومة سرية باسم الاشتراكية والحرية لم يتقبلها الشيوعيون ، لكونها مؤلفة من مثقفين معزولين وعديمي الخبرة في المقاومة مما دعاه إلى حلها بعد عامين، وانضم إلى الجناح الثقافي من الجبهة الوطنية التي كان يرأس اجتماعاتها أديب آخر هو بول إيلوار .

ترك سارتر التدريس عام 1945 مع ازدياد نشاطه السياسي، وأسس المجلة السياسية الأدبية الأزمنة الحديثة التي أضحت لسان حاله في انتقاده للسلطة ودفاعه عن حركات التحرير العالمية في وجه الطغيان في فييتنام والجزائر، وعن حق الهنغاريين في الحرية عام 1956، وانتقاده الشديد لغزو دول حلف وارسو لتشيكوسلوفاكيا عام 1968

ترأس سارتر أيضاً محكمة رَسل التي حاكمت الولايات المتحدة الأمريكية على جرائمها في فييتنام، ووقف في صف ثورة الطلاب عام 1968، ثم صار رئيساً لصحيفة قضية الشعب ، التي كانت في بداية السبعينيات من الصحف الخاضعة لملاحقة الحكومة الفرنسية اليمينية بسبب سياستها اليسارية، ثم أسس الصحيفة اليومية ليبراسيون عام 1973، وكان بذلك أبرز مفكّر محرّض في العصر الحديث .

كان للصحبة والتعاون الطويلين مع الكاتبة سيمون دي بوفوار ، على الصعيدين الشخصي والمهني، أثر أغنى حياة سارتر، فقد كانت صديقته ومرافقته الدائمة، وكتبت الكثير عن حياتهما معاً. مُنح جائزة نوبل للأدب عام 1964، إلا انه رفض قبولها احتجاجاً على القيم البرجوازية التي تمثلها والمصالح الاقتصادية والسياسية التي تهيمن عليها .

فقد سارتر بصره، وساءت صحته مع تقدمه في السن، وتوفي في باريس بسبب ورم خبيث في الرئة. وفي جنازة مهيبة سار فيها أكثر من 25000 من أقرانه ومن عامة الناس الذين دافع عن حقوقهم في حياته شُيّع إلى مثواه الأخير، كما شُيّع قبله فكتور هوغو، واحداً من أبرز عباقرة فرنسا .

أعلن سارتر عام 1936 أنه مفكر حر في جمهورية كوّنها أساتذة، وقد أراد بذلك دمج الفلسفة بالسياسة، فكان للفلسفة الوجودية دور سياسي عبّر عنه بالعمل .

رفض القيم المطلقة، ورأى أن الالتزام السياسي مسؤولية، واختيار الانتماء مسؤولية أيضاً وعن الحرية قدّم سارتر نظرية تنطبق على الفرد والمجتمع تتلخص بكلمة واحدة هي الوعي .

لكنه رأى عند اندلاع الحرب العالمية الثانية أنه لم يعد لهذه الحرية معنى، إذ إن هناك حياة جماعية، كل واحد فيها مسؤول، وإن ابتعد عن السياسة، حتى عن أفعال لم يرتكبها وقد انتقد في مجلة الأزمنة الحديثة الموقف اللامبالي للمثقفين الذي وجد فيه شيئاً من التواطؤ .

حاول سارتر بعد الحرب أن يجمع اليساريين في تنظيم أطلق عليه اسم التجمع الديمقراطي الثوري ، لكن هذا التجمع لم يجد له مكاناً مع بداية الحرب الباردة التي مزقته، فتخلى سارتر عنه، إلى أن تلاشى عام 1949

عاش سارتر حياة حافلة بالصراع السياسي، وجد نفسه في أثنائها قوياً وعاجزاً معاً، ونشر مقالات تعبر عن فكر بارع في الجدل يُرغم القارئ على التحرك حتى لو لم تكتمل قناعته هاجم سارتر حزب اليمين والأحزاب التي تتصف بالاعتدال وانتقد التيار السياسي الأمريكي الذي كان ينذر بالفاشية، كما انتقد المادية الجدلية وتحدّث عن زيف الحركة الستالينية وانتهازية الحزب الشيوعي الفرنسي، فكان من الطبيعي أن يعلو صوت اليمين والحزب الشيوعي معاً ضده .

ومع أن سارتر أكد في مجموعة مقالاته الشيوعيون والسلام (1952) أن الحزب الشيوعي هو لسان حال الطبقة العاملة، إلا أنه قطع صلته به حين دخلت الدبابات السوفييتية شوارع واستاء سارتر أيضاً من صمت الشيوعيين إزاء ممارسات الجيش بودابست عام 1956

الفرنسي القمعية إبان الثورة الجزائرية، ومع انتهاء الحرب في الجزائر فقد أمله في رؤية أي تطور إيجابي .

وكانت القطيعة نهائية بين سارتر والحزب الشيوعي مع اجتياح القوات السوفييتية تشيكوسلوفاكيا ومع ثورة الطلاب في فرنسا وبعض دول أوربا عام 1968، إلا أنه ظل متضامناً مع أقصى اليسار المدافع عن قضايا تحرر الشعوب وراغباً في رؤية تجمع سياسي لجميع التيارات بعيداً عن أي انتماء طبقي

كان الإنسان عند أرسطو الناطق والمفكر ، وفي العصور الحديثة قامت فلسفة ديكارت على مقولته المعروفة أنا أفكر، إذاً أنا موجود ، أي إن الفكر الواعي هو الشرط الأساس للوجود الإنساني .

كذلك جعلت الفلسفة التجريبية الوعي أو الشعور قوام المعرفة الإنسانية

وبعد أن ربطت الفرويدية ، الوجود باللاوعي أو اللاشعور، عاد سارتر وربطه بالوعي أو الشعور .

من أولى كتاباته المهمة التي اعتمد فيها مبدأ الظاهراتية La كانت مقالة سارتر تعالي الأنا الذي أخذه عن الفلاسفة الألمان هيغل، من حيث دائرية الوجود وارتباط هذا الوجود بالعدم ، وعن هوسرلوهايديغر من حيث كون الوجود ظاهرة حسية واستحالة الانطولوجيا ، أو علم الوجود من دون فنومنولوجيا أو علم الظواهر ، مما يفتح الباب على مصراعيه للفلسفة الوجودية .

إلا أن سارتر أشار مراراً إلى مؤلفات عالم النفس الفرنسي بيير جانيه حول النّهَك النفساني وقد رأى أنه من أجل أن يعي الشعورُ ذاتّه عليه الخروج عن هذه الذات
والوجود هو في الوقت ذاته نقيضه؛ مما لا يختلف كثيراً عن حالة مرضية نفسية، وهو ما يطلق عليه الروائي التشيكي كونديرا سهولة الوجود الصعبة .

كذلك نظر سارتر إلى الأنا على أنها تمثل مركزاً مفترضاً للأفعال والحالات والصفات الشعورية ، وهي نقطة التقاء بين العقل والانفعال، وتشمل الشعور الداخلي ، وأيضاً العالم الخارجي .

ويشكل هذا كله خطوة هائلة نحو التحليل النفسي الوجودي الذي يأخذ منحى مختلفاً تماماً عن التحليل النفسي التقليدي .

حلل سارتر العلاقة بين الإنسان والآخر، ورأى أن السبب الرئيس للصراع بينهما على المستوى الإدراكي هو قمع الإنسان للإنسان، وأن الجحيم هو الآخرون

وبما أن هناك، بحسب هوسرل، ازدواجية للأنا فالصراع قائم أيضاً داخل الإنسان .

إلا أن سارتر ينفي هذه الازدواجية كما ينفي أي وجود لأنا صافية، ويرى بأنها مزيج متداخل، وبأن الصراع قائم بين الأحاسيس والدوافع المتضاربة داخل هذه الأنا .

طبق سارتر المنهج الوصفي الظاهراتي في دراساته حول الخيال والخيالي .

ففي الخيال (1936) والخيالي : علم نفس الخيال الظاهراتي (1940) ، نقد النظريات الفلسفية السابقة كافة من ديكارت ولايبنتز إلى هيوموتين ، وبرغسون ، وقال بوجود هدف أو قصد وراء الوعي .

وطبق المنهج ذاته في دراسة بعنوان مشروع نظرية في الانفعالات (1939) ، وفي كتابه الأهم الوجود والعدم(1943) ، الذي ضم بصيصاً من الأمل، على ما بين دفتيه من تشاؤم

قامت فلسفة سارتر على الحرية، إلا أن الإنسان مسؤول عن كل أعماله، ولاشيء يخرج عن إرادته سوى الموت. ومع أنه عالج موضوع الحرية في رواية الغثيان (1938) ومسرحية الذباب (1943) كظاهرة مرضية، إلا أنه نادى بحرية الذات وحرية الآخر، بحرية فردية وأخرى جماعية .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية انبرى سارتر للدفاع عن الحرية في وجه خصومها التاريخيين : الطغاة؛ ملوكاً كانوا أم دولاً أم أفكاراً

وفي محاضرة الوجودية فلسفة إنسانية (1945) ، وفي روايات دروب الحرية (1947.1945) أضحت الحرية مسؤولية إنسانية، وذلك ضمن توجه سارتر الماركسي، إلا أنه ما لبث أن عاد إلى منطلقه الأساس القائل بعبث الوجود .

ومع أن موضوع نقد العقل الجدلي(1960) هو ارتباط حرية الفرد بالتاريخ والصراع الطبقي، إلا أنه في الوقت ذاته محاولة للتوفيق بين الماركسية والوجودية يعكس نتاج سارتر الأدبي الغزير تطور الكاتب فكرياً وفنياً في آن معاً، إذ يصير الأدب أداة للتعبير عن مواقفه الفلسفية والسياسية، فيحقق لها تأثيراً أكبر في دائرة أوسع من القراء والمشاهدين .

ففي أولى قصصه الجدار(1937) ، التي تعرض الليلة الأخيرة من حياة مناضل إسباني محكوم بالإعدام في أثناء الحرب الأهلية الإسبانية ، يلمس القارئ ملامح الموقف الوجودي

من جدوى حياة الفرد والجماعة ، فشعور المناضل هنا بثقل الوجود، يجد تعبيره في الغثيان الذي ينتابه حيال كل ما حوله في المعتقل وخارجه .

لكن القصة تنتهي من دون أية إحالة إلى احتمال خلاص عن طريق اختيار حر

والحالة نفسها تنتاب بطل رواية الغثيان الذي يقطع دراسته للتاريخ ، ويقيم لثلاث سنوات في مدينة صغيرة مملة لتقصي تاريخية أحد المغامرين .

هنا يتبدى بجلاء موقف الوجودية من موقع الإنسان حيال التاريخ ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، وشعوره حول إمكانية اتخاذ قراراته الحرة حياله ، وتحمله مسؤولية القرار ونتائجه .

أما في الرباعية الروائية غير المكتملة دروب الحرية التي لم ينشر منها سوى ثلاثة أجزاء ضخمة، فقد خطا سارتر خطوات واسعة على طريق تبلوره الفكري الذي رافق تجاربه الشخصية، قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، ولاسيما في المعتقل النازي، ومن ثم في صفوف المقاومة ، فهو يزج شخصيات روايته في مواقف وجودية لابد لهم فيها من أن يختاروا خلاصهم بملء إرادتهم وبكامل مسؤوليتهم عما تستتبعه قراراتهم، فالحرية هنا التزام حياتي وفكري معاً ينبع من الذات الحرة الواعية بمسؤوليتها .

ومن هنا اعتبر النقاد روايته هذه رداً غير مباشر على أدباء الحداثة من مثل إزرا باوند وجيمس جويس .

وهذا ما أكد عليه في كتابه ماهو الأدب (1947) ، إذ ميز سارتر بين الشعر بوصفه إبداعاً لذاته بقصد التمرد على المجتمع، وبين النثر بوصفه فعلاً واعياً يهدف إلى التغيير

إلا أن أثر الفعل هذا لا يتحقق إلا بوصوله إلى القارئ (المجتمع) ، لهذا يعيد سارتر الصلة بين الأدب (النثر) ، وبين المجتمع نتيجة تأثره بالفكر الماركسي، فهو يقول بأن الأدب والنتاج الفني عامة لا يوجد إلا من أجل المجتمع وعبره ، ولا يصل الأدب إلى كامل جوهره وحريته إلا إلى جانب الطبقة الاجتماعية المضطهدة .

إنها نظرية جديدة في الأدب تمد جسراً بين الوجودية والماركسية وانطلاقاً

منها قدم سارتر أربع دراسات نقدية تحليلية مهمة شكلت منحىً جديداً في النقد الأدبي، هي بودلير (1947) والقديس جينيه، مرائياً وشهيداً (1952) التي قدّم فيها أيضاً مدخلاً للتحليل النفسي الوجودي، ومالارميه (1953) ، و (1971ـ 1972)

وتعد هذه الأعمال مزاوجة ما بين السيرة والتناول النقدي للأديب وأعماله، من منظور التحليل النفسي والاجتماعي والفلسفي والجمالي عبر الشرط (الوضع) الإنساني وعبر ممارسة الذات الواعية لحريتها. وأصدر سارتر كتاب الكلمات (1964) ، وهو جزء من سيرته الذاتية يرصد فيه إرهاصات تكوينه كاتباً بين والدته وجده، إلا أنه لم يتم كتابة الأجزاء التي كان قد خطط لها .

وعلى خلاف بقية أعماله النثرية تميز أسلوبه هنا بصراحة متناهية وفكاهة ساخرة لاذعة

أما مسرحيات سارتر فهي سياسية ملتزمة بامتياز، زاوج فيها بين أفكاره الفلسفية الوجودية، كما تبلورت في كتابه الوجود والعدم، وبين مواقفه السياسية والاجتماعية ضد الاحتلال النازي لفرنسا وحكومة ڤيشي، ولمصلحة المقاومة المسلحة المشروعة، ففي الذباب عالج موضوعة أورست الإغريقية، وفي جلسة مغلقة رأى أن الجحيم الحقيقي ليس ذاك الذي يصوره المعتقد الديني، بل الوسط الاجتماعي حيث يخضع الإنسان لتقويمات الآخرين وأحكامهم .

وبعد سنتين عاد سارتر إلى موضوعة المقاومة والخيار الحر في مسرحية موتى بلا قبور (1946) التي قدّم فيها تصويراً بارعاً للشخصيات على مختلف أطيافها. أما مسرحية الأيدي القذرة (1948) ، التي فُهمت خطأً على أنها مناوئة للحزب الشيوعي، فهي أكثر مسرحيات سارتر تسييساً للمواقف الفلسفية الوجودية ، وهي أقواها من حيث البنية الفنية وتصوير الشخصيات .

وفي مسرحية الشيطان والرحمن (1951) عاد سارتر إلى شخصية القائد العسكري الألماني غوتس من مطلع القرن الخامس عشر، وهي شخصية بالغة التعقيد، وأدخله في صراع بين الخير والشر المطلقين ، إلى أن يقطع غوتس علاقته بالدين وبالنظام الإقطاعي المسيطر ، ويقبل أن يصير قائداً للفلاحين المتمردين على واقعهم .

وفي أثناء الحرب الباردة كتب سارتر مسرحيته الكوميدية الوحيدة نيكراسوف (1955) التي سخر فيها من موجة معاداة الماركسية في الغرب .

أما في مسرحية سجناء ألطونا(1960) فقد أراد طرح قضية الاستعمار الفرنسي في الجزائر، لكن عندما منعت الرقابة الفرنسية عرض مسرحية جان جينيه الستائر (1959) ، اضطر سارتر لنقل مسرح الأحداث إلى ألمانيا، ومع ذلك لم يغب عن ذهن الجمهور الفرنسي

قصده الحقيقي، ولاسيما أن النص ينطوي على تنويهات كثيرة يمكن عدّها مفتاحاً لتفسير صحيح للحدث .

زار سارتر الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1945، فكان من نتائجها حسبما يتكهن النقاد، مسرحية البغي الفاضلة (1946) تناول فيها مسألة التفرقة العنصرية وضياع العدالة والقانون، وتعد أكثر مسرحياته شهرة ونجاحاً عالمياً .

إن ما يلفت النظر في معظم مسرحيات سارتر هو اعتماده ، من حيث الشكل الفني، على ما يسمى بدراما الحالة المغلقة وعلى الحوار الفعال، أي حصر الشخصيات في مكان لا مخرج منه، مما يولد بالضرورة صراعاً في ما بينها يؤدي إلى بوحٍ وإقرار، أو عجز وانهيار ، أو إلى صمود واختيار حر ، يمهد إلى شكل من أشكال الخلاص عبر تحرير الذات .

إلى جانب هذه الأعمال أسهم سارتر، على صعيد الفن السينمائي، بكتابة أربعة سيناريوهات نجحت على المستوى العالمي، وهي انتهت اللعبة ، وفرويد ، وبين العجلات المسننة , وساحرات سالم .

رولان بارت – 1915 – 1980 (Roland Barthes)

ناقد ومفكر فرنسي ولد في مدينة شيربورغ من أب كان ضابطاً في البحرية ، توفي في إحدى المعارك بعد عام من ولادته .

انتقل بارت بعد ذلك مع والدته إلى باريس ليبدأ تعليمه وفي أثناء ذلك عانى مرضاً في الرئة اضطره إلى مغادرة باريس والإقامة في مصحات، وعلى ذلك حصل على الثانوية ثم الإجازة في الآداب .

انتدب إلى بوخارست عام 1948 للعمل في مكتبة قبل أن يصبح مدرساً

ثم انتقل بعد ذلك (1949) إلى جامعة الإسكندرية ، وهناك التقى غريماس وانصرف إلى دراسة فردينان دي سوسور ورومان ياكبسون .

عاد في عام 1950 إلى فرنسة ليعمل في الإدارة العامة للعلاقات الثقافية في وزارة الخارجية، شؤون التعليم، ومن ثم حصل على منحة في المركز الوطني للبحث العلمي ، وعيّن عام 1960 مديراً للأعمال في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا .

ذاع صيته فسافر إلى اليابان لإلقاء محاضرات، ثم إلى المغرب للتدريس في جامعة الرباط. وعاد بعد ذلك إلى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ثم سافر إلى الصين .

وصار عام 1976 عضواً في الكوليج دي فرانس وحصل على لقب أستاذ. توفي إثر حادث سيارة .

جاءت كتابات بارت في أغلب الأحيان مقالات، منها ما جُمع في كتب في أثناء حياته ومنها ما جمع بعد وفاته .

ومن أعماله الكتابة في درجة الصفر (1953) ، وأساطير (1957) ، وحول راسين (1964) ، وعناصر السيميولوجية (1965) ، واس/ زد (1970) ، وسيطرة الدلالات ، ولذة النص (1973) ، ورولان بارت بقلمه (1975) ، والغرفة المضيئة (1980) ، وضوضاء اللغة (1983) ، والمغامرة السيميولوجية (1948) .

كان بارت متضلعاً في علم السلالات (أنثروبولوجية) وناقداً أدبياً ولغوياً وسيميولوجياً وبنيوياً وعالم اجتماع. بدأ بقراءة الروايات والمسرحيات الاتباعية (الكلاسيكية)

وقادته قراءة نيتشه إلى الاهتمام بالعصور القديمة في المسرح الإغريقي .

فأسس بمساعدة صديق له مجموعة المسرح القديم لتشجيع المناشط المسرحية بعد أن أخفق في كتابة الرواية والمسرحية .

قرأ لجان بول سارت وألبير كامو فوجد نفسه في مسيرة الالتزام الأدبي والاجتماعي، إضافة إلى تأثره بالاتجاه الماركسي من صديق له حين كان في المصح

وقد أراد بارت أن يفهم العلاقة التي تربط التاريخ والمجتمعات بالأدب فقرأ غريماس واتجه نحو التعمق في مفهوم اللغة عندما كتب الكتابة في درجة الصفر .

أصدر بعد ذلك كتابه ميشليه (1954) الذي عبّر فيه عن اتجاه أدبي داخلي بقي متأثراً به

تابع بارت دراسة اللغة وعلاقتها بالمجتمع. فقرأ سوسور وتعرف السيميولوجية وكتب مجموعة من المقالات باسم أساطير تتعلق بموضوعات وأحداث للبرجوازية الصغيرة من مفهوم دلالي .

إضافة إلى ذلك حلّل بارت روايات ومسرحيات مختلفة لإقناع القرّاء باتجاهات جديدة في الأدب مثل الرواية الجديدة لألان روب غرييه وميشيل بوتور ومسرح برتولد بريخت

يُلاحظ أنه كان يجمع بين اتجاهين الأول هو إعجابه الواضح بالأدب الاتباعي والثاني هو تبنّيه للاتجاهات الأدبية الجديدة .

جمع في كتابه حول راسين بين الحداثة والتقليد إذ إنه حلّل مسرح راسين بطرق حديثة نفسية وبنيوية .

ومع أن هذه التجربة بقيت محدودة جداً فإن خلافات عميقة نشأت بينه (كممثل لأنصار الحداثة) وبين أنصار التقليديين ويمثلهم ريمون بيكار ، وهو أستاذ في جامعة السوربون ومختص في مسرح راسين .

بعد أن حلل بارت الوضع التاريخي والاجتماعي للكتابة (أو الأدب) في كتابه الكتابة في درجة الصفر انتقل إلى البحث عن دلالات اللغة وذلك في كتابه مقالات نقدية (1964)، الذي يدور حول نقاط ثلاث أساسية : البحث عن جوهر اللغة، علم الدلالة والأدب، البنيوية والأدب

أما كتابه عناصر السيميولوجية فهو علامة مهمة في كتاباته، فقد ثبّت دعائم هذا العلم ونقله إلى القارئ بأسلوب تعليمي .

وأصدر بارت في عام1966 مؤلفه نقد وحقيقة ويعد هذا المؤلَف رداً على انتقادات مناصري النقد التقليدي، وفي العام نفسه أصدر مقالاً يبرز الاتجاه نحو البنيوية بعنوان مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد الروائي .

يمكن القول إن ما ذكر يمثل مرحلة أولى لدى بارت ركّز في نهايتها على علم السيميولوجية والبنيوية، وهما أساس المرحلة القادمة. وبعد أن قرأ لويس ترول هيلمسليف وسوسور وأندريه مارتينيه وياكبسون طبّق السيميولوجية على لغة الدُرْجة في مؤلفه نظام الدرجة (الموضة) ، وموضوع المدينة وكتابة التاريخ .

فهناك مقالان يؤيدان هذا الاتجاه لديه أعمال الرسل 10-11 10-11، وتتابع الأحداث في السرد .

وتابع في الوقت نفسه اهتماماته الأدبية في عدد من مقالات التحليل الأدبي. وتعد هذه المرحلة متممة للمرحلة الأولى إذ إن البحث عن نظرية للأدب واللغة في المرحلة الأولى دعم بمنطقية علم اللغويات في المرحلة الثانية .

أراد بارت تجاوز الطرائق التقليدية والحديثة المتبعة من قبل اللغويين، وكان هدفه التميّز ورفض التقيد، وأراد أن يلمع في مجال الأدب واللغويات، وحكم عليه الاختصاصيون بأنه يميل كثيراً إلى الأدب عند تعرضه لموضوع لغوي (كما ذهب اللغوي الفرنسي جورج مونان) ، أو أن الأدباء أساؤوا فهمه (في رأي جان بول سارتر) .

وكانت هذه الانتقادات أحد الأسباب الرئيسة التي دفعته إلى قبول عرض التدريس في جامعة الرباط في المغرب، وأدى ذلك أيضاً إلى ابتعاده عن التحليل البنيوي إلى التحليل الأدبي للقصة .

وابتعد رويداً رويداً عن التأثير الضاغط لسوسور مما جعله يكتسب شخصية مستقلة ميزته في المرحلة التالية

يمثل الكتابان اس/ زد ، وسيطرة الدلالات دخول بارت مرحلة جديدة إذ إنهما يعبران عن فكر ومنهج جديدين .

وهناك عنصران في الكتاب الثاني أضفيا على بارت إحساساً بالارتياح في أثناء الكتابة وهما اليابان بمساحته الجغرافية، ودلالات البلد وطبيعته وثقافته .

ولم يعد الأمر كما في المرحلة السابقة عملية تطبيق نظريات الآخرين بل تقديم الدلالات من نص أدبي يعبر عن إحساس الكاتب بالسعادة في أثناء ممارسته الكتابة .

أما الكتاب الأول اس/ زد فيبتعد عن التأثير المباشر لفلاديمير بروب ، وبعض البنيويين ، وقد حلَّل فيه بارت تحليلاً نصياً لا بنيوياً لقصة قصيرة لأونوريه دي بلزاك عنوانها سارازين ، وذلك بمثابة رد فعل على تهجمات مونان .

ومع ذلك لم يتخل نهائياً عن السيميولوجيين، ففي هذا الكتاب نفسه لوحظ تأثره بكلود ليفي شتراوس في مفهوم ظل المعنى الذي بوساطته يمكن كتابة نص مبني على نص آخر

وتأثر بجوليا كريستيفا في مفهوم تمازج النصوص ، أو التناص الذي يربط بين النصوص ويضع هذا الكتاب القارئ المحلل على طريق إمكانية كتابة نص انطلاقاً من نص والأدب آخر، ويكون النص المنتَج دائماً مختلفاً عما سبقه .

ولم يعد النص المنتج مصدر اهتمام بارت بل المزمع إنتاجه الذي يحتوي على بذور مستقبل الكتابة .

وبذا انتقل من سيميولوجية المنتج إلى سيميولوجية ما هو في سبيل الإنتاج

يأتي بعد ذلك كتابه ساد وفورييه ولويولا (1971) الذي أشار في مقدمته مباشرة إلى أهمية لذة ممارسة الكتابة .

وفي عدة محاولات أبرز بارت اهتمامه الملحوظ بمفهوم النص الذي ينطوي على لذة الكتابة، وعلى حضور شخصية الكاتب في كتابته وأهمية تعدد المعاني .

ويدعم ذلك نصان يبرزان أهمية التحليل الأدبي للقصة وأهمية تعدد المعاني في النص مما يسمح للقارىء ممارسة الكتابة .

ثم أصدر بعد ذلك لذة النص معبراً عن أهمية العلاقة بين الكاتب والكتابة تأثراً بجاك لاكان وفي كتاب رولان بارت بقلمه عبّر بارت عن استقلالية تفكيره وخروجه عن التأثير المباشر للاتجاهات الفكرية العامة .

باءت محاولاته كتابة رواية بالإخفاق، وبدلاً من ذلك كتب مقتطفات من أحاديث العشق وفي عام (1977) ، وهي تتألف من أجزاء نصية صورت أحاديث المحبين وأفكارهم وحللتها 1979 دوّن بعض الملاحظات بهدف كتابة رواية ولم يتحقق هذا المشروع بل نتج منه

الصحيفة اليومية أمسيات باريس ركّز فيها على وظيفة الشخصية الروائية أكثر من تركيزه على مواصفاتها .

ومع كل هذه التطورات لم ينفصل بارت عن ماضيه وذلك في إعادته الحديث عن ثلاثة موضوعات هي : مسرح بريخت، وكتابة ميشليه، والأساطير، ويركّز على عنصرين هما اللغة وممارسة الكتابة .

وصارت اللغة والكتابة عنده وسيلة اتصال وتعبير عن الوجود في آن واحد . يتوضح ذلك من عدة مقالات تطرح مسألة اللغة والوجود الاجتماعي .

عند التطرق إلى اهتمامات بارت بالموسيقى والرسم والتصوير يلاحظ أن الموضوعات السابقة نفسها هي المحور الأساسي .

فقد اهتم بموضوع اللغة لدى الرسامين الثلاثة إرتيه وماسون وتوُومبلي كما أعطى أهمية لممارسة العزف في الموسيقى أكثر من النوطات الموسيقية .

دافع بارت عن الاتجاهات الجديدة في الكتابة مثل الرواية الجديدة .

كما عدّ حامل لواء المدافعين عن النقد الأدبي الحديث وهو في الوقت ذاته متحمس ومحلل للأدب الاتباعي، ويعد أيضاً في الذين وضعوا دعائم النقد السيميولوجي والنقد البنيوي وأحد البارزين الذين دافعوا عن مكانة القارئ الخاصة وإمكانية مشاركته في الكتابة .

ميشيل فوكو – 1926 – 1984 (Michel Foucault)

ولد ميشيل فوكو في بواتيه بفرنسا في 15 أكتوبر 1926، كانت فترة دراسته مضطربة نفسيا غير أنه أظهر تفوقا على المستوى الدراسي .

بدأ دخول الحياة الأكاديمية في حقبة الستينات حيث شغل عدة مناصب في الجامعات الفرنسية قبل إنتخابه عام 1969 للتدريس في الجامعة الفرنسية المرموقة الكوليج دي فرانس، حيث عمل أستاذا لتاريخ نظم الفكر حتى وفاته .

ومنذ العام 1970 أصبح فوكو ناشطا على المستوى السياسي حيث كان المؤسس لجمعية أخبار السجون وتظاهر دفاعا عن حقوق المثليين والمجموعات المهمشة الأخرى, حاضر فوكو كثيراً خارج فرنسا وخصوصا في الولايات المتحدة وفي 1983 وافق على أن يدرس بشكل سنوي في جامعة كالفورنيا بيركلي . كان ضحية مبكرة لمرض الإيدزو توفي في 25 يونيو 1984.

نشرت بعض أعماله أثناء حياته، تم نشرت محاضراته في الكوليج دي فرانس بعد وفاته وهي تتضمن توضيحات وإمتدادات لأفكاره .

يصعب التفكير في ميشيل فوكو بصفته فيلسوفاً .

فتكوينه الأكاديمي في مجال علم النفس وتاريخه بنفس القدر في الفلسفة .

كتبه في الغالب هي تواريخ للعلوم الطبية والإجتماعية، كان شغوفا بالأدب والسياسة أديباً، وأيا يكن، فأعمال فوكو يمكن أن تكون مثمرة فلسفيا إذا قرأت من خلال أحد البعدين التاليين أو كليهما . الأول :

كاضطلاع بالقيام بالمشروع الفلسفي النقدي التقليدي من خلال نمط (تاريخي) جديد، والثاني : للتشابك النقدي مع أفكار الفلاسفة التقليديين .

هذا المقال سوف يقدمه كفيلسوف من خلال هذين البعدين .

خلفية ميشيل فوكو الفكرية

نبدأ برسم لوحة للمشهد الفلسفي الذي تلقى فيه ميشيل فوكو تعليمه، إلتحق فوكو بالإيكول دي نورمال سوبيور وهي نقطة الإنطلاق التقليدية لكل الفلاسفة الفرنسيين الكبار، في عام 1946 حينما كانت الوجودية الفينومينولوجية في ذروتها، حضر محاضرات

لميرلوبوندي, وهيدجر الذي كان مهما له بشكل خاص، كما كان هيجل وماركس أهتمامين رئيسين لفوكو .

عرف الأول هيجل من خلال شروح أعماله التي قدمها جان هيبوليت فيما عرف ماركس من خلال التوسير الذي قدم قراءة بنيوية له ، أثر كلا الأستاذين بقوة على فوكو في مرحلة الإيكول نورمال ، لذلك لم يكن مفاجئاً أن تكون أعمال فوكو المبكرة : مقدمته الطويلة لكتاب الحلم والوجود للنفساني الهيدجري لودفيج بنسفانجر .

والأمراض العقلية والشخصية : كتاب مختصر في المرض النفسي ، قد كتبا تحت تأثير وطأة الوجودية والماركسية بالتتابع، وهما ماتحول عنه بشكل حاسم بعد فترة ليست ببعيدة .

ماكان لحياة سارتر الذي عاش وعمل خارج النظام الجامعي أي تاثير شخصي على ميشيل فوكو، إلا أن فكر سارتر الذي سيطر على الفكر الفرنسي السابق على ميشيل فوكو كان حاضرا دوما كسابقة فكرية .

بدأ فوكو كما سارتر بكراهية شديدة للمجتمع البرجوازي وثقافته وبتعاطف عفوي مع الجماعات المهمشة على جوانب المجتمع البرجوازي مثل الفنانين والممثلين و السجناء والمثليين وأمثالهم .

كما أن الإثنين متشابهان في إهتمامهما بالأدب وعلم النفس كما الفلسفة، وكلاهما أيضا، تحولا إلي ناشطين مؤثرين بعد عزوف مبكر نسبيا عن السياسة .

ومع هذا التشابه، كان فوكو مصراً -في النهاية- على تعريف نفسه بالتضاد مع سارتر فعلى الصعيد الفلسفي مثلا. رفض فوكو مركزية الذات عند سارتر (والتي هزأ بها بوصفها نرجسية ترانسندنتالية)، كما رفض فوكو على صعيد شخصي وسياسي دور سارتر كمفكر عالمي ، حيث يحكم الأخير على المجتمعات من داخل مباديء كونية / متعالية

ومع هذا كله، يبقى مسحة تحتج بشدة عل محاولة فوكو للتباعد عن سارتر، وليظل السؤال عن العلاقة بين نتاجهما سؤالا خصبا

ثلاثة عوامل أخرى كانت أكثر أهمية وإيجابية بالنسبة لميشل فوكو اليافع

الأول كان التراث الفرنسي في تاريخ وفلسفة العلم ،   ممثلة بأعمال جورج كانجيلهام,
أحد الرموز القوية والمؤثرة في المؤسسة الجامعية الفرنسية، إذ قدمت كتاباته في تاريخ
وفلسفة البيولوجيا، نموذجاً للكثير مما سيقوم به فوكو بعد ذلك في تاريخ العلوم الإنسانية
أشرف كانجيلهام على أطروحة فوكو للدكتوراة عن "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي
وظل أحد أهم المؤيدين والمناصرين لفوكو طوال مسيرته ، كان منظور كانجيلهام لتاريخ
العلم (وهو منظور طوره من كتابات غاستون باشلار) خير عون لفوكو إذ أمده بحس قوي
كوني بالقطيعات في تاريخ العلم ،   وفوق هذا أمده بفهم عقلاني للدور التاريخي للمفاهيم.
هاتان القدرتان جعلتهما   متحررين من الوعي الفينومينولوجي المتعالي .

فوق هذا، وجد ميشيل فوكو مايدعم هذا الفهم في اللسانيات البنيوية وعلم النفس اللذين
طورهما فريناند دي سوسيو وجاك لاكان وأيضا في عمل جورج دومزيل البنيوي الأول من
نوعه في (الدين المقارن) ،   كل هذه المواقف المضادة للذاتية   ، أوجدت السياق
لتهميش فوكو للذات في تواريخه البنيوية ، ميلاد العيادة (في أصول الطب الحديث) ،
الكلمات والأشياء في أصول العلوم الإنسانية الحديثة .

وجد ميشل فوكو نفسه ومن مشرب مختلف مفتونا بطلائع الأدب الفرنسي سيما كتابات
جورج باتاي وماريو بلانشو، وجد هناك الواقعية التجريبية للوجودية الفينومينولوجية
سالمة من التترس بسياجات الأفتراضات الفلسفية المشبوهة عن الذاتية .

وعلى جانب خاص من الأهمية كان الإستحضار الأدبي للخبرات المحدودة ممايدفعننا إلى
الأقاصي حيث تبدأ الفئات التقليدية للفهم تتهاوى ساقطة .

أنتجت هذه الوسط الفلسفي المواد اللازمة لنقد الذاتية ومثيلاتها من الطرق الأركولوجية
والجينولوجية التي أفادت ميشل فوكو في مشروعه في النقد التاريخي .

جرت العادة أن يقال أن الفلسفة بدأت مع سقراط، وأنخرطت من لحظتها الأولى في
مشروع مساءلة المسلمات المقبولة عادة، وبعد قرون قام لوك وهيوم وتحديدا كانط
بتطوير فكرة مميزة حديثة وهي نقد المعرفة. يتجلى الإبتكار الإيستمولوجي العظيم لكانط
في أنه يوضح   أن نفس النقد الذي كشف حدود قوانا المعرفية هو قادر أيضا على أن
يكشف عن الشروط الضرورية لاستعمالها، فما قد يبدو على أنه سمات ممكنه للمعرفة

والتفكير على سبيل المثال الطابع الزماني والمكاني للأشياء تنقلب لتصبح حقائق ضرورية .

في المقابل ، يقترح ميشيل فوكو بأن نقوم بعملية قلب لتلك الخطوة الكانطية وبدلاً من أن نسأل ماهو الضروري فيما يبدو ممكناً, يقترح أن نسأل ماهو الممكن فيما قد يكون ضروريا. يروم التساؤل الفوكوي المركز العلوم الإنسانية الحديثة (البيولوجية السيكولوجية والإجتماعية) ، إذ أن هذه العلوم تطمح إلى أن تقدم حقائق علمية كونية عن الطبيعة البشرية , فيما هي في الواقع لاتزيد عن كونها تعبيرات بسيطة عن الإلتزامات السياسية والأخلاقية لمجتمع معين . الفلسفة النقدية الفوكوية تقوض تلك المزاعم بأن تعرض كيفية تكون تلك المزاعم والتي لاتعدوا كونها مجرد نتاج لقوى تاريخية ممكنة. وبذلك فهي ليست حقائق مؤسسة علميا .

كتب ميشيل فوكو الرئيسية

تاريخ الجنون والطب

يٌبرز تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961) النمط في فكر ميشيل فوكو وهو أول أعماله الكبرى . نشأ هذا الكتاب في مرحلة دراسة فوكو الأكاديمية لعلم النفس (ليسانس علم النفس 1949 ثم دبلومه في علم الأمراض النفسية 1952) وكذلك أثناء عمله في مستشفى للأمراض النفسية بباريس ، وفوق كل ذلك ، معاناته الشخصية من مشاكل نفسيه .

غير أنه كتب الجزء الأكبر منه في مرحلة هجرته بعد التخرج (1955-1959) وتعاقبه على شغل وظائف دبلوماسية وتعليمية عديدة في السويد وألمانيا وبولندا . يستقصي الكتاب ظهور المفهوم الحديث للمرض العقلي في أوروبا، تكوّن تاريخ الجنون في العصر الكلاسيك من خلال عمل فوكو الأرشيفي الضخم إضافة إلى سخطه الشديد على ما رآه كنفاق أخلاقي للطب النفسي الحديث .

التواريخ القياسية رأت المعالجة الطبية للجنون في القرن التاسع عشر(والتي تطورت من إصلاحات بينل في فرنسا والإخوان توك في إنجلترا كتحرير مستنير للجنون من جهل ووحشية العصور السابقة , ولكن بحسب فوكو فالفكرة الجديدة القائلة بأن المجنون هو مريض فحسب (مريض عقليا) وفي احتياج لعلاج طبي لم تكون تطويراً واضحاً للمفاهيم

السابقة على الإطلاق (على سبيل المثال ، فكرة عصر النهضة عن أن المجنون على اتصال بالقوى الخفية للمأساة الكونية ، أو وجهة نظر القرنين 17- 18 للجنون على أنه نبذ للعقل علاوة على ذلك ، هو يجادل بأن الحياد العلمي المزعوم للمعالجة الطبية الحديثة للجنون، هو مجرد غطاء لتحديات حاسمة للأخلاق البرجوازية التقليدية باختصار فوكو يجادل بأن ما تم تقديمه على أنه موضوعي ، اكتشاف علمي لا جدال حوله (أن الجنون هو مرض عقلي) كان في الحقيقة نتاجا للشكوك البارزة حول الالتزامات الأخلاقية والاجتماعية .

بعد تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، يؤرخ ميشيل فوكو مولد العيادة (1963) الذي يمكن أن يُقرأ مثل سابقه كنقد للطب الإكلينيكي الحديث ولكن صوت النقد الإجتماعي – الأخلاقي هنا مصمت (فيما عدا بعض المقاطع النارية)، قد يعزى ذلك إلى وجود جوهر أساسي من الحقيقة الموضوعية في الطب (بعكس الطب النفسي) ممايقلل من وجود قاعدة يستند عليها النقد, وكنتيجة لذلك فإن مولد العيادة هو أقرب مايكون إلى التاريخ القياسي للعلم, على نفس طريقة كانجليهام للمفاهيم .

يجادل ميشيل فوكو بأنه منذ ديكارت وحتى كانط (خلال ما يسميه الفرنسيون العصر الكلاسيكي) كان التمثيل مرتبطا بالفكر: التفكير مجرد توظيف الأفكار لتمثل موضوع الفكر لكنه يقول يجب أن نكون واضحين عما يعني أن تمثل فكرة موضوعا .

إذ لم يكن هذا، في المقام الأول، أي نوع من علاقات التماثل: لا توجد أي سمات(خصائص) للفكرة بحيث تشكل تلك السمات تمثيلا للموضوع .

لا يتطلب هذا القول بأن الفكرة بلا خصائص أو حتى أن تلك الخصائص ليست ذات علاقة لتمثيل الفكرة للموضوع.) على العكس، فُهمت المعرفة في عصر النهضة كمسألة تماثل بين العلامات .

الخريطة نموذج مفيد للتمثيل الكلاسيكي، إذ تتكون على سبيل المثال من مجموع خطوط هذا ليس لأن متباينة في الطول والعرض والألوان، وبالتالي تمثل طرق المدينة وما حولها الطرق لديها خصائص الخريطة (طول وعرض وألوان الخطوط) ولكن لأن البنية التجريدية الممنوحة في الخريطة (العلاقات بين الخطوط) تطابق البنية التجريدية للطرق .

يكمن في قلب التفكير الكلاسيكي مبدأ أننا نعرف بمقتضى امتلاكنا لأفكار، إن صح التعبير، تمثل ما نعرفه. بالطبع، وعلى العكس من الخريطة، لا نحتاج لأن نعرف الخصائص الفعلية

لأفكارنا بمقتضى ما هي قادرة على تمثيله بمصطلحات ديكارت التعليمية ، لا نحتاج لأن نعرف حقيقتها الصورية، نحتاج فقط لأن نعرف البنية التجريدية التي تتشاركها مع الأشياء التي تمثلها البنية لما يسميه ديكارت الواقع الموضوعي لها .

إلا أننا ومع هذا نملك مدخلا (استبطانيا) نحو البنيات التجريدية لأفكارنا : يمكننا أن نرى أي بنية تمثيلية .

علاوة على أنه يمكننا تحوير بنية فكرة لجعلها تمثيلا أفضل لموضوع، بالطريقة التي نحور خريطة لتحسينها .

كيف يمكن، من المنظور الكلاسيكي، أن نعرف بأن فكرة ما هي تمثيل لموضوع وإنه تمثيل كاف؟

يجادل ميشيل فوكو بأن ذلك لا يكون بمقارنة الفكرة بالموضوع كما لو أنها منفصلة عن تمثيله .

هذا مستحيل، إذ أنه يتطلب معرفة الموضوع دون تمثيل (حين، في الفكر الكلاسيكي، أن تعرف هو أن تمثل) .

إن الامكانية الوحيدة هي في أن على الفكرة نفسها أن تبين بشكل واضح أنها تمثيل الفكرة تمثل حقيقة أنها تمثيل ، أما عن مسألة ما إذا كانت الفكرة تمثيل، فهذه الخاصية من المرجعية الذاتية هي كل ما هنالك .

وأما بالنسبة للموائمة، يجب أن تكون هناك بعض الأفكار الفرعية التي تدلل على موائمتها- على سبيل المثال الأفكار الواضحة والمتميزة عند ديكارت أو الانطباعات البسيطة عند هيوم .

وبهذا المعنى، على بدايات الفلسفة الحديثة أن تُبنى دائما على الحدس(عقلي أو حسي) لاحظ بأن الحدس بموائمة فكرة لا يؤسس في ذاته الوجود المستقل للموضوع الذي تمثله الفكرة .

أما فيما يخص منظور البدايات الحديثة، قد لا يكون هناك مواضيع كهذه، ولو كان، فإنها تحتاج لأن تُحقق عبر وسائل أخرى عبر الحجة أو نوع آخر ما من الحدس مثلا

نرى إذن ، بالنسبة لميشيل فوكو، مفتاح المعرفة الكلاسيكية هو الفكرة ، أي التمثيل الذهني .

يمكن للمفكرين الكلاسيكيين أن يختلفوا على الوضع الأنطولوجي الفعلي للأفكار (واقعها الصوري)، لكنهم يتفقون جميعا على أنها (أبستمولوجيا إن لم تكن انطولوجيا) تمثيل غير مادي وغير تاريخي .

أي أنهم في تمثيلهم لموضوعاتهم تحديدا، لا يمكن تصور أنهم يملكون أي دور في الاتصالات العرضية للعوالم الطبيعية أو الإنسانية .

ومن هنا يتبع قدما أن اللغة - كواقع مادي ، أو تاريخي تحديدا - لا يمكن أن يكون لها دور أساسي في المعرفة .

لا يمكن للغة إلا أن تكون مجرد أداة نظام أعلى للفكر: تمثيل مادي للأفكار، لا معنى لها إلا من خلال علاقتها بهم .

يؤكد ميشيل فوكو أن التحولالعظيم في الفلسفة الحديثة يحدث حين، مع كانط على الرغم من أنه مجرد مثال لشيء أعرض وأعمق بكثير بلا شك يصبح من الممكن إثارة السؤال عما إذا كانت الأفكار بالفعل تمثل مواضيعها، وإن كانت كذلك، كيف (بمقتضى ماذا) تفعل أي بمعنى آخر، لم تعد تؤخذ الأفكار على أنها حمالات غير إشكالية للمعرفة ، إذ من الممكن الآن أن نفكر بأنه يمكن للمعرفة يمكن أن تكون (أو لها جذور في) شيء آخر غير التمثيل. هذا لا يعني أن ليس للتمثيل أي ارتباط بالمعرفة على الإطلاق ، فربما بعض (أو حتى كل) المعرفة مازالت بالأساس تشمل أفكار تمثل مواضيع .

لكن يصر فوكو أن الفكر الذي الآن فقط (مع كانط) غدى ممكنا هو أن قد يكون للتمثيل ذاته (والأفكار التي مثلت) أصول في شيء آخر .

أدى هذا التفكير، بحسب ميشيل فوكو، لبعض الامكانات الحديثة الهامة والفارقة. أولها تلك التي طورها كانط نفسه، الذي فكر بأن التمثيلات (تأملات أو أفكار هن أنفسهن نتاج مشكلات عبر العقل .

بيد أن العقل لم ينتجهن مع هذا كواقع طبيعي أو تاريخي، وإنما كانتماء إلى حقل معرفي مميز : ذاتية متجاوزة .

لذا حافظ كانط على الإصرار الكلاسيكي بأنه لا يمكن فهم المعرفة كواقع مادي أو تاريخي، لكنه حدد أسس المعرفة في مجال (متجاوز) أكثر أولية من الأفكار التي يضمها .

يجب أن نضيف بالطبع أن كانط لم يفكر بهذا المجال على أن يحوي واقعا متجاوزا التاريخي والمادي؛ لم يكن ميتافيزيقيا .

ولكن استكشف هذا البديل الميتافيزيقي عبر الميتافيزيقيا المثالية التي تبعت كانط كان هناك منظور آخر -وبطبيعة أكثر حداثية- بأن الأفكار نفسها وقائع تاريخية .

هذا كان يمكن أن يطور هذا بشكل أكثر معقولية عبر أن يعتبر الآن ربط الأفكار بشكل أساسي مع اللغة (كما عند هردر على سبيل المثال) الحامل الرئيسي (والمؤرخن) للمعرفة

ولكن هذا المنظور لم يكن قابلا للتطبيق في صيغته الأصلية، إذ سيحرم جعل المعرفة تاريخية بالكامل من أي صفة معيارية وبذا سيدمر صفتها كمعرف .

بمعنى آخر، حتى حين يجعل الفكر الحديث من المعرفة تاريخية بشكل رئيسي، فعليه أن يحتفظ بمعادل وظيفي لمجال كانط المتجاوز ليضمن الشرعية المعيارية للمعرفة اللغة والإنسان .

في هذه النقطة يقدم لنا الكلمات والأشياء الخصيصتين المركزيتين للفكر بعد كانط : عودة اللغة وميلاد الإنسان تفسر مناقشتنا السابقة بسهولة لم يتحدث ميشيل فوكو عن عودة اللغة : لها الآن دور مستقل وأساسي لم تكن لتلعبه كمجرد أداة للأفكار الكلاسيكية

ولكن هذه العودة ليست ظاهرة وحدوية متراصة. فاللغة مرتبطة بالمعرفة بطرق مختلفة يقابل كل منها نوع متميز من العودة .

لذا، على سبيل المثال، أنتج تاريخ اللغات الطبيعية ارتباكات وتشوهات يمكننا أن نستبعدها عبر آليات الصورنة .

من جهة أخرى، ربما وضع نفس هذا التاريخ حقائق أساسية في لغتنا لا يمكننا تنقيبها إلا وسائل التفسير التأويلي .

لذا فهاذين المنظورين المتعاكسين ظاهريا - الكامنين تحت تفرقة الفلسفة التحليلية عن الاستعمارية – هما في الواقع، بحسب فوكو، مشروعين تكميلين للفكر الحديث

ولكن هناك إمكانية أخرى : يمكن أن تعامل اللغة بعد أن تحررت من تبعيتها للأفكار (كما كانت في عصر النهضة) كواقع مستقل بذاته ، بل حتى باستقلال أعمق من لغة عصر النهضة، بما أنه لا يوجد نظام تماثل يربطها بالعالم .

وبهذا المعنى، اللغة حقيقة نحو ذاتها، لا تتحدث عن شيء عدا معناها الخاص. هذا هو حقل الأدب الخالص الذي استحضره ملارمييه حين أجاب سؤال نيتشة (الأصيل) من الذي يتكلم ؟ باللغة نفسها .

إلا أنه وعلى النقيض من عصر النهضة لا توجد كلمة خارقة كامنة وتمنح حقيقة فريدة لكلمات اللغة

الأدب حرفياً لا شيء سوى لغة – أو عدة لغات تتحدث عن نفسها ولنفسها

حتى أكثر أهمية من اللغة هو هيئة الإنسان ، وأهم نقطة عن الإنسانهو أنه مفهوم معرفي

يقول ميشيل فوكو، لا يوجد الإنسان خلال العصر الكلاسيكي (أو قبل ذلك)

ذلك ليس لانعدام فكرة البشر كنوع أو الطبيعة البشرية كاعتبار سيكولوجي أو أخلاقي أو سياسي، وإنما لم يكن هناك وعي معرفي بالإنسان كهذا (الكلمات والأشياء) ولكن حتى المعرفي يحتاج تصورا .

حتى في العصر الكلاسيكي بلا شك تم تصور البشر كموضع للمعرفة على أنه (أي أن البشر هم من حملوا الأفكار التي تمثل العالم) .

أما الإنسان فهو مفهوم معرفي بالمعنى الكانطي للذات المتجاوزة والتي في الوقت نفسه موضوع تجريبي

كان البشر، بالنسبة للعصر الكلاسيكي، ولكن ليس كما عند كانط مصدرها

إذ لم يكن هناك مكان في الفكر الكلاسيكي للاعتبار الحديث عن التشكيل

يستعرض ميشيل فوكو فكرته من خلال مناقشه كاشفة لكوجيتو ديكارت، مظهراً لماذا الكوجيتو يقينية غير قابل للشك ضمن المعرفة الكلاسيكية ولكن ليس ضمن المعرفة الحديثة .

هناك طريقتان لمساءلة قوة الكوجيتو . الأولى هي اقتراح أن الذات (النفس المفكرة، الأنا) التي استنتج ديكارت وجودها هي أكثر من مجرد فعل لتمثيل المواضيع ، لذا لا نستطيع الانتقال من تمثيل إلى مفكر .

ولكن هذا ليس منطقيا بالنسبة للعصر الكلاسيكي بما أن التفكير هو التمثيل. سيكون النقد الثاني في أن يمكن الذات كممثل ألا تكون واقعية بالفعل ولكن مجرد تاج (مُشّكلة عبر) عقل حقيقي بالمعنى الأكمل .

لكن ليس لهذا الاعتراض وزن إلا إذا فكرنا في أن هذا العقل أكثر واقعيا يملك الذات كموضوع بمعنى ما عدا تمثيلها ، وإلا، فلا أساس للقول بأن الذات كممثل هي أقل واقعية ولكن مرة أخرى ، هذا تحديدا ما لا يمكن التفكير به بالمعطيات الكلاسيكية .

زكي نجيب محمود – 1905 – 1993

أحد أبرز أعلام الفكر العربي في القرن العشرين، وقد استحق المكانة والشهرة بتميزه عن أقرانه في فكره ، وتفرده في تمثيل الفلسفة الوضعية المنطقية في العالم العربي ردحاً طويلاً من الزمن ، ناهيك عما قدمه من رؤى وأفكار كانت إلى جانب ما سبق مثار نقاش وجدال كبيرين ، بل أمام طرفين متناقضين في التعامل معه ، فمنهم من رأى فيه علامة فارقة خارقة في نهضة الأمة وقيادتها إلى المستقبلية ، ومنهم من رأى فيه خصماً للتراث والهوية والعروبة وإن كان يزعم أنه يدعو إلى تطور العرب وتقدمهم .

لن يجد الباحث كبير عناء في الوقوف على محطات حياته فقد قدَّم لنا سيرته شبه مفصلة في ثلاثة كتب هي: قصة نفس، وقصة عقل ، وحصاد السنين الذي كان آخر كتبه وقد صدر قبل سنتين من وفاته، أي في عام 1412هـ/1991م .

ولد زكي نجيب محمود في إحدى قرى محافظة دمياط في مصر، ووافته المنية في القاهرة بعدما ضعف بصره واشتد عليه حتى منعه من القراءة والكتابة .

في عام 1926م التحق بالقسم الأدبي في مدرسة المعلمين العليا وتخرج 1930م

وفي عام 1933م بدأ بكتابة سلسلة من المقالات عن الفلاسفة المحدثين في مجلة الرسالة وعمل في التدريس بمدارس التعليم العام .

واتفق له أن التقى في عام 1934م بأحمد أمين وعرض عليه المشاركة في إصدار سلسلة كتب تعرض تاريخ الفلسفة وتاريخ الأدب بأسلوب واضح سهل يتقبله المثقف العام ، وكانت نتيجة التعاون أن أصدر زكي نجيب محمود أول كتاب له في عام 1935م وهو قصة الفلسفة اليونانية ، وفي العام الذي تلاه صدر الكتاب الثاني قصة الفلسفة الحديثة في جزأين ، ثم بعد سنوات صدر كتاب قصة الأدب في العالم في أربعة مجلدات .

وكل هذه الكتب بالاشتراك مع أحمد أمين .

في عام 1936م سافر إلى إنكلترا في بعثة صيفية لمدة ستة أشهر. وفي عام 1939م نال جائزة التفوق الأدبي من وزارة المعارف (وزارة التربية والتعليم لاحقاً)

المحطة الأكثر أهمية في حياة محمود كانت عام 1944م حين سافر إلى إنكلترا في بعثة دراسية للحصول على الدكتوراه في الفلسفة، فالتحق بجامعة لندن وحصل في صيف عام 1945م على الإجازة بمرتبة الشرف من الدرجة الأولى في الفلسفة ، وهذا ما يسر له التقدم

للتسجيل لدرجة الدكتوراه فسجل أطروحة بعنوان " الجبر الذاتي " بإشراف الأستاذ هـ.ف . هاليت، وبها حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1947م .

عاد إلى مصر عام 1947م ليعمل مدرساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الملك فؤاد (القاهرة لاحقاً). وفي عام 1949م عمل مشرفاً على مجلة الثقافة حَتَّى 1952م

في عام 1953م سافر إلى الولايات المتحدة أستاذاً زائراً ومحاضراً في بعض الجامعات الأمريكية، وفور عودته إلى مصر في عام 1954م اختير مستشاراً ثقافياً لمصر بالولايات المتحدة لمدة عام .

وفي عام 1956م تزوج من الدكتورة منيرة حلمي، أستاذة علم النفس بجامعة عين شمس

وفي عام 1958م شارك في كتابة بعض مواد الموسوعة العربية الميسرة التي أصدرتها مؤسسة فرانكلين بتمويل من مؤسسة فورد .

نال جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة من مصر عام 1960م على كتابه : نحو فلسفة علمية الذي صدر قبل عام .

وفي عام 1964م عمل أستاذاً زائراً في الجامعة العربية ببيروت لمدة فصل واحد

وعاد إلى القاهرة ليحال إلى التقاعد ببلوغه الستين عام 1965م

ولكن في هذا العام ذاته عين أستاذاً غير متفرغ في قسمه ذاته وظل كذلك حتى وفاته وهو في نحو التسعين .

وفي عام 1965م أيضاً أنشأ باسم وزارة الثقافة مجلة الفكر المعاصر ، وأشرف على تحريرها حتى عام 1968م ، إذ سافر في هذا العام إلى الكويت ليعمل أستاذاً في جامعتها حتى عام 1973م ، وإثر عودته في هذا العام إلى القاهرة بدأ بكتابة سلسلة المقالات الأسبوعية في جريدة الأهرام .

نال جائزة الدولة التَّقديرية في الأدب عام 1975م. وفي عام 1979م سمي عضواً في المجلس القومي للتعليم والبحث العلمي والتكنولوجيا .

وفي عام 1980م أصبح عضو المجلس الأعلى للثقافة

نال جائزة الجامعة العربية للثقافة العربية من تونس عام 1984م، وفي عام 1985م منح درجة الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، وفي عام 1993م وافته المنية

آمن زكي نجيب محمود بالوضعية المنطقية مذهباً فلسفياً يقتفي خطاه ويسير على هديه في فهم الوجود وتفسيره، وإذا كانت كتبه الرئيسة في ذلك هي المنطق الوضعي ، وخرافة الميتافيزيقا ، ونحو فلسفة علمية الذي نال عليه جائزة الدولة التقديرية ، فإن معظم كتبه تدور في هذا الفلك وتسعى إلى تعزيزه .

وقد أعلن في مقدمة المنطق الوضعي هذا الانتماء قائلاً : مذهبي الفلسفي هو فرع من فروع المذهب التجريبي ، يمكن تسميته بالوضعية المنطقية .

وفي هذه المقدمة ذاتها بيّن المقصود بالوضعية المنطقيّة قائلاً: ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة ، والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة ، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمها العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها لنفسي ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أمحوه .

وكالهرة التي أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعيّة المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار، رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ، وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها، ذلك أن لبّ الوضعية المنطقية يقوم على أن معيار علمية اللفظ أو المفهوم هو التجسد الواقعي القابل للاختبار والتجربة ، وكل ما عدا ذلك لا يعدو كلاماً خالياً من المعنى، فارغاً من المضمون .

وإذا سئل عن التراث الهائل الذي يتحدث عن هذه الموضوعات غير القابلة للتجسد الواقعي والاختبار التجريبي أجاب في خرافة الميتافيزيقا قائلاً: إنه لعزيز علي وعليك أن تلقي هذه الأسفار كما كان ينبغي لها طعاماً لألسنة النار، أو أثقالاً في قاع المحيط .

ارتبط إيمان زكي نجيب محمود بالوضعية المنطقيّة بالإيمان بالغرب فكراً وقيماً وعادات وتقاليد، حتى وصل الأمر ببعضهم إلى نعته بالتغريبي، وهو ذاته الذي فتح مثل هذا الباب على نفسه ، ففي الفترة التي أعلن فيها اعتناءه بالتراث وعودته إليه وتدشين ذلك بكتابه تجديد الفكر العربي صدّر مقدمه هذا الكتاب بقوله إنه واحد من ألوف المثقفين العرب ، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي ، قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن

ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه ، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام : الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب ، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ

وبعد ذلك ببضع سنوات كرر الكلام نفسه في كتابه ثقافتنا مواجهة العصر : إنه لعزيز على نفسي أن أقولها صريحة، وإنه كذلك لعزيز على نفوس القراء أن يسمعوها، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته، وهو أن نموذج القياس إنما هو الحياة العصرية كما تعاش اليوم في بعض أجزاء أوروبا وأميركا، فقد شاء الله أن يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة، كما كان ينبوعها في أرضنا ذات يوم .

وينطوي موقف زكي نجيب محمود من التراث العربي على شيء من الطرافة قلّ نظيرها ، وقد تجلت هذه الطرافة في محاور سبعة .

أولها، وهذا مستغرب منه بوصفه منطقياً وعلمياً ومنهجياً كما يقول ، أن ينطلق من ثنائية تقاطبية لا تقبل الحلول الوسطى يرى فيها أننا إما أن نعيش مع عصرنا مثل الغربيين ، أَو أن نترك العصر لنعيش مع هويتنا وتراثنا ، وفي ذلك يقول في تجديد الفكر العربي : إني أقولها صريحةً واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته ، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا ، نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين

ثانيها إيمانه بالغرب حاضراً وماضياً وعدم إيمانه بالعرب لا حاضراً ولا ماضياً كما مرَ قبل قليل لدى الحديث عن موقفه من الغرب .

على الرغمِ من تكرار قوله إن مشروعه تجديد الفكر العربي والوعي العربي والقيم العربية وإن هويته عربية .

ثالثها أنه حارب التراث العربي حرباً لا هوادة فيها في أكثر من كتاب وأكثر من موضع من كل كتاب ، ففي كتابه المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، ذهب إلى أن تراثنا العربي مطبوع بطابع اللامعقول ، موسوم بسمة التنجيم ، روحه روح الاجترار لا روح الابتكار، وميزته ميزة التقليد لا التجديد .

إنه تراث عمي عن رؤية الكون والتأمل في الطبيعة بحرية وروح مغامرة واكتفى بتوليد الكلام من الكلام في شكل حواشٍ وتعليقات .

رابعها أنه خلط بين التراث والدين، فرأى أن التراث هو الدين أَو الدين هو التراث ، ففي كتابه تجديد الفكر العربي ، يقول : إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا فقد مكانته ، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان .

وفي كتابه المعقول واللامعقول يقول : إنه تراث عمي عن رؤية الكون والتأمل في الطبيعة بحرية وروح مغامرة واكتفى بتوليد الكلام من الكلام في شكل حواشٍ وتعليقات يحتل الجانب الديني الحيز الأكبر ، وتغيب الدنيا بأسرارها ومجاهيلها ومباهجها عن أبصار أسلافنا ، وانتقلت عدواهم إلينا ، فواصلنا السبات .

خامسها أنه بعد هجومه على التراث العربي بعشرات السنين أعلن وهو في السبعين من عمره أنه لم يكن قد قرأ التراث العربي، وقال إن هذه العودة كانت متأخرة، فقد قال في مطلع كتابه تجديد الفكر العربي : لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي .

وكات أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة ، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين .

ومع مرور أعلام تراثه أمامه أشباحاً غامضةً لم يدفعه أيُّ فضول لجلاء هذا الغموض أَو الضبابيّة، فيما كان الفضول لا يوقفه عن البحث في مختلف تفاصيل الفكر الغربي وخفاياه

سادسها أنه على عدم معرفته بالتراث العربي كما أقرّ هو ذاته فقد هاجم هذا التراث ورفض الاعتراف به، ونعته بكل أوصاف النقص والقصور والانحراف .

فكيف يمكن لذلك أن يكون؟ وبأيِّ حق حشد أنواع الأحكام على أمر لا يعرف عنه شيئاً .

سابعها وهو مكمل لسلسلة الطرافة أن زكي نجيب محمود بعد إقراره بأن أحكامه على التراث كانت من دون معرفة بالتراث، وأن معرفته بالتراث كانت سطحية، فإن اطلاعه على التراث الذي جاء متأخراً، كما قال، لم يغير شيئاً في قناعاته وموقفه من التراث العربي وإن كانت تغيرت نوعاً ما صيغ التعبير، فهو يقول في تجديد الفكر العربي : لم أجعل غايتي تقويم ذلك التراث، ومن أكون حتى أجيز لنفسي مثل هذا التقويم لتراث كان بالفعل أساساً لحضارة شهد لها التاريخ ؟

لكني جعلت غايتي شيئاً آخر أظنه من حقي إذا أردته، وهو البحث في تراثنا الفكري عما يجوز لعصرنا الحاضر، وكأن التراث خزانة ثياب ينتقي المرء منها ما يلائم السهرة ، ودليل ذلك أنه يتابع هذه الانتقائية التي لا تصح إلا نظرياً بقوله : كيف ننسج الخيوط التي استللناها من قماشة التراث مع الخيوط التي انتقيناها من قماشة الثقافة الأوروبية والأمريكية ، كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك في رقعة واحدة، لحمتها من هنا وسداها من هناك ، فإذا هو نسيج عربي ومعاصر .

لمحمود عدد كبير من المؤلفات منها المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، والمنطق الوضعي، والمنطق ، وثقافتنا في مواجهة العصر ، وحدود وطريقة التحليل ، وحياة الفكر في العالم الجديد ، وخرافة الميتافيزيقا ، وقصة الأدب في العالم ، واشترك مع الأستاذ أحمد أمين في تأليف كتاب قصة الفلسفة الحديثة، وكتاب قصة الفلسفة اليونانية، وله العديد من الترجمات أيضاً مثل تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند راسل ، وفنون الأدب ، ومحاورات أفلاطون .

كارل بوبر – 1902 – 1994 (Raimond Popper)

فيلسوف بريطاني من أصل نمسوي، ولد في فيينة، ومات في لندن .

درس في فيينة وحصل عام 1922 على درجة الدكتوراه في أطروحته سيكولوجية التفكير . عمل مدرساً حتى عام 1937. انتقل بعد ذلك إلى نيوزلندة ودرّس في جامعتها مابين (1937 - 1945) ثم غادرها إلى لندن، واشتغل أستاذاً للمنطق والمنهج العلمي بجامعة لعلم الاقتصاد، من عام 1946 حتى منتصف الستينات .

ارتبط اسمه بجماعة فيينة من الوضعيين المنطقيين، مع أنه لم يكن عضواً فيها . ونشر كتابه الأول منطق الكشف العلميDiscovery عام 1935، ضمن السلسلة التي كانت تصدرها، وكان له تأثير كبير في كارناب. واشتهر بوبر بكتابيه المجتمع المفتوح وأعداؤه عام 1945 ، وفقر التفسير التاريخي عام 1957.

وعدّ كتابه منطق الكشف العلمي نقداً للفلسفة الوضعية المنطقية، إذ أسس اتجاهه الفلسفي، وهو العقلانية النقدية، قدَّم من خلاله تعريفاً للعبارة العلمية بأنها العبارة التي يمكن إخضاعها باستمرار لمعيار الدحض.

وقد رأى بوبر أن مهمة الفلسفة تكمن في مبدأ التفريق بين المعرفة العلمية والمعرفة التي لا تقوم على العلم، رافضاً مبدأ التحقق الذي قالت به الوضعية المنطقية، ومناهضاً للمنهج الاستقرائي البيكوني أو اليقين الحسي ، سواء أكان من زاوية فلسفة الظواهر أم الفلسفة المادية .

يقوم مبدأ التفريق على ما يسميه بوبر «قابلية الدحض». فلا يكفي لكي تعد العبارة علمية أن تكون هناك بيّنة من المشاهدات التي تؤيدها، بل لابد من أن تكون هذه العبارة قابلة لأن تدحض بحادث ما أو بواقعة ممكنة الحدوث . والعبارة القابلة لأن تدحض هي العبارة العلمية ، أما العبارة اللاعلمية فهي غير قابلة للدحض ، وهي العبارة الميتافيزيقية، وهذا هو أساس التفريق بين العلم والميتافيزيقة .

وترجع شهرة بوبر أيضاً إلى نقده للمذهب التاريخي، فقد دلل على كذب هذا المذهب، استناداً إلى أن التاريخ الإنساني يتأثر تأثيراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانية ، ولايمكن لنا بالطرق العقلية أو العلمية، أن نتوقع كيفية نمو معارفنا العلمية ، ومن ثم ، فلا يمكن التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني .

وعلى هذا لابد من رفض إمكان قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري . ولايمكن أن تقوم نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح لأن تكون أساساً للتوقع التاريخي ، وهذا إنما يؤكد عدم وجود حتمية في التاريخ ، فكل معرفة بالتاريخ إذاً هي معرفة بما حدث، أي بعد أن يكون الوقت قد فات على التوقع .

وقد وجدت أفكار بوبر تطورها في «العقلانية النقدية» عند الفيلسوف الألماني هـ. ألبرت ، وفي مناهج البحث العلمي عند مؤرخ العلوم لاكتوس ، كما تأثر بها صاحب الأنتروبولوجية العقلانية ج . أغاسي .

جيل دولوز – 1925 – 1995 (Gilles Deleuze)

ولد جيل دولوز في باريس لأبوين محافظين من الطبقة الوسطى، وأرسلوه إلى المدارس العامة ليتلقى تعليمه الابتدائي، وباستثناء سنة واحدة في المدرسة في نورماندي خلال الاحتلال، عاش دولوز في نفس المنطقة من باريس طوال حياته .

لم تكن حياته الشخصية لافتة للنظر، فقد بقي متزوجاً من نفس المرأة التي تزوجها في الواحدة والثلاثين من عمره، وهي فاني (دينيس باول) جراندجوان، المترجمة الفرنسية لديفيد هربرت لورانس، والتي ربّى معها طفلين .

ونادراً ما سافر دولوز إلى الخارج، رغم أنه قام برحلة إلى الولايات المتحدة في عام 1975 ، وكان يقلل، في معظم الأحيان ، من حضوره في المؤتمرات الأكاديمية والندوات ، وأصر على أن نشاط الفكر يحدث في المقام الأول في الكتابة، وليس في الحوار والمناقشة .

ووقع الحدث الأكثر دراماتيكيةً مبكراً، عندما أُعتقل، أثناء الاحتلال، أخيه الأكبر من قبل النازيين لأنشطته المقاومة، وتم ترحيله، ومات على متن القطار المتجه إلى معسكر أَوشْفيتز

عندما بدأ الألمان احتلالهم لفرنسا في شهر يونيو من عام 1940 ، كانت عائلة دولوز تقضي إجازتها في نورماندي، وأمضى هناك عاماً يتلقى تعليمه .

وتابع دولوز دخوله إلى عالم الأدب والفلسفة حتى لقائه مع أستاذ في دوفيل يدعى بيير هالبفاكس (ابن السوسيولوجي موريس هالبفاكس)، والذي قدمه بدوره إلى كتّاب مثل غيد وبودلير .

وأشار دولوز في وقت مبكر إلى أن المفاهيم الفلسفية عصفت به بنفس القوة التي سببتها الشخصيات الأدبية، المتمتعة بفردانيتها وأسلوبها الخاصين .

وعاد دولوز إلى باريس بعد التحرير، وباشر بما يُسمى (وهي سنة مكثفة من الدراسات التحضيرية) في مدرسة هنري الرابع ذائعة الصيت، وبعدها درس تاريخ الفلسفة في السوربون .

ولقد درس على يد جان هيبوليت وفرديناند ألكوي ، الذي أحبه وأُعجب به دولوز للغاية، وكذلك دُرِّس من قبل جورج كانغلم وموريس دي جانديلاك .

وعلى غرار العديد من أقرانه، تأثر دولوز بكتابات جان بول سارتر بنفس قدر تأثره بعمل مرشديه الأكاديميين .

قادته دراسته ذات التوجه التاريخي في السوربون إلى أن يصرف همته في كتابه الأول التجريبية والذاتية (1953) لهيوم .

وفي عصر يكون فيه الأنداد من أمثال فوكو ودريدا، قام الطلبة في المدرسة العليا للأساتذة بالتركيز على ما يعرف بالثلاثي (هيجل ، هوسرل ، هايدجر)، في حين كان قرار جيل دولوز بالكتابة عنه وهيوم بالفعل بمثابة تحدٍ، وبيّنة مبكرة على النزعات غير الاعتيادية لفكره .

وفي الفترة من 1953 إلى 1962 – والتي أشار إليها فيما بعد بأنها فجوة في حياته – نشر جيل دولوز القليل، حيث تنقّل بين المناصب التدريسية المختلفة في باريس والمقاطعات وأُصيب خلال هذه الفترة أيضاً بمرض تنفسي متكرر، والذي عذبه لبقية حياته .

وفي عام 1962، نُشر كتاب نيتشه والفلسفة ليحظى بكثير من الإشادة ، مما رسخ من المكانة المرموقة لدولوز في الأوساط الأكاديمية .

وتبع دولوز هذا النجاح الابتدائي بكتاب فلسفة كانط النقدية (1963)، وبروست والعلامات (1964) (1966)، والبرغسونية .

وفي عام 1968، نشر كتاب الاختلاف والتكرار على أنه أطروحته الأساسية للدكتوراه، مع كتاب سبينوزا ومشكلة التعبير كأطروحة ثانوية. وتبيّن أن العام التالي ، أي عام 1969، كان عاماً هاماً بالنسبة لدولوز .

أولاً، وجد وظيفة تدريس دائمة في باريس، في الحرم الجامعي التجريبي لجامعة باريس الثامنة في فانسين ، وألقى حلقات دراسية أسبوعية في هذه المؤسسة حتى تقاعده في عام 1987

ثانياً ، نشر نصاً رئيساً آخر باسمه بعنوان منطق المعنى .

ولكن الأهم من ذلك، أنه التقى بفيليكس غوتاري ، المحلل النفسي والناشط السياسي ، والذي بدأ معه تعاوناً طويلًا .

كان ضد – أوديب (1972)، وهو أول مجلد مشترك بينهما، أكثر الكتب اقتناءً في فرنسا، ونجاح حقيقي بفعل الضجة التي أثارها العمل مصطلح فرنسي يستعمل للإشارة إلى أي عمل يعزى نجاحه كليا أو جزئيا إلى الجدل العام المحيط به – المترجم ، وأقحم الكتاب دولوز إلى دائرة الضوء كمفكر عام .

وتبع دولوز وغوتاري ذلك بكتاب كافكا: نحو أدب ثانوي (1975)، وبعده كتاب ألف هضبة (1980)، الذي ينافس ،على الأقل في نظر البعض، الاختلاف والتكرار للحصول على لقب رائعة دولوز.

وكان عقد الثمانينات حافلاً بالأعمال المستقلة

واستأنف بعد ذلك تعاونه مع غوتاري لتأليف ما الفلسفة ؟ (1991)، وهو عملهم المشترك الأخير.

وقضى دولوز سنواته الأخيرة في حالة صحية رديئة للغاية، ، قبل أن ينتحر في الرابع من نوفمبر عام 1995

ـ رواد الفلسفة في القرن الحادي والعشرون

عبد الرحمن بدوي 1917 - 2002

أحد أبرز الفلاسفة المصريين في القرن العشرين و أغزرهم إنتاجا، ألف 150 كتابا ، ويعتبر أول فيلسوف وجودي مصري، حيث تأثر بهايدجر .

ولد عبد الرحمن بقرية شرباص في دمياط، وكان والده عمدة القرية، وكان تسلسله الخامس عشر من بين 21 شقيقا وشقيقة .

و أنهى شهادته الابتدائية في 1929 من مدرسة فارسكور ثم شهادته في الكفاءة عام 1932 من المدرسة السعيدية في الجيزة .

و في عام 1934 أنهى دراسة البكالوريا حيث حصل على الترتيب الثاني على مستوى مصر، من مدرسة السعيدية، و هي مدرسة إشتهرت بأنها مدرسة أبناء الأثرياء والوجهاء

إلتحق بعدها بجامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، سنة 1934، و تم إبتعاثه إلى ألمانيا والنمسا أثناء دراسته، و عاد عام 1937 إلى القاهرة، ليحصل فيمايو 1938 على الليسانس في الفلسفة بدرجة امتياز .

بعد إنهائه الدراسة تم تعيينه في الجامعة كمعيد و لينهي بعد ذلك دراسة الماجستير ثم الدكتوراه عام 1944 من جامعة القاهرة، و التي كانت تسمى جامعة الملك فؤاد في ذلك الوقت .

عنوان رسالة الدكتوراة الخاصة به كان: "الزمان الوجودي" وقدعلق عليها طه حسين أثناء مناقشته لها في 29 مايو 1944 قائلا: أشاهد فيلسوفا مصريا للمرة الأولى

و ناقش بها بدوي مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية والزمان الوجودي

عين بعد حصوله على الدكتوراه مدرسا بقسم الفلسفة بكلية الاداب جامعة فؤاد فيابريل 1945 ثم صار أستاذا مساعدا في نفس القسم والكلية في يوليو سنة 1949

ترك جامعة القاهرة (فؤاد) في 19 سبتمبر 1950، ليقوم بإنشاء قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة عين شمس، جامعة إبراهيم باشا سابقا، وفي يناير 1959 أصبحأستاذ كرسى .

عمل مستشارا ثقافيا ومدير البعثة التعليمية في بيرن في سويسرامارس 1956 - نوفمبر 1958

غادر إلى فرنسا 1962 بعد أن جردت ثورة 23 يوليو عائلته من أملاكها .

عمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات، (1947-1949) في الجامعات اللبنانية، (فبراير 1967- مايو 1967) في معهد الدراسات الاسلامية في كلية الاداب، السوربون، بجامعة باريس، (1967 - 1973) في بالجامعة الليبية في بنغازى، ليبيا، (1973-1974) في كلية "الالهيات والعلوم الاسلامية" بجامعة طهران ، طهران و (سبتمبر سنة 1974-1982) أستاذا للفلسفة المعاصرة والمنطق والاخلاق والتصوف في كلية الاداب،جامعة الكويت ، الكويت .

وأستقر في نهاية الأمر في باريس .

كان عضوا في حزب مصر الفتاة (1938-1940) ثم عضوا في اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد (1944-1952)، و تم إختياره مع 50 شخصية، كعضو في لجنة الدستور التى كلفت في يناير 1953 لكتابة دستور جديد، والذي تم الإنتهاء منه فياغسطس 1954 لكن الدستور أهمل وإستبدل بدستور سنة 1956

في عام 2000 نشر مذكراته في كتاب ضخم من جزئين، وصل عدد صفخاته إلى 768 صفحة، لدى المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

وكان لنشر الكتاب صدى ضخم لدى الكثير من المثقفين المصرين وذلك لأن بدوي هاجم الكثير ممن أعتبرهم المثقفين العرب رموزا للفكر .

كما هاجم بقوة النظام المصري و حكم جمال عبد الناصر موجها إنتقادات شتى

وعلق على حجم المشاركة في تشييع جنازة عبد الناصر بأن هذا "أمر عادي ولا يمت بصلة إلى وجود علاقة حب بين المصريين وعبد الناصر"، مشيرا إلى أن هذه هي طبيعة شعب هوايته المشي في الجنازات .

كما أتهم رموزا سياسية منهاسعد زغلول بالعمالة للبريطانيين، وطه حسين بالعمالة للأجهزة الأمنية، وأعتبر الطلاب جواسيس على بعضهم البعض، مشيرا إلى أن قيام عبد الناصر بتأميم قناة السويس كان سعيا وراء الشهرة .

له ما يقرب من 200 كتاب حسب محمود أمين العالم بينما قال أحد ناشريه إن كتبه التي نشرها تجاوزت 150 كتابا منذ كتابه الأول عن نيتشه الذي صدر عام 1939

وهو الأمر الذي يؤكده ابن أخيه محسن بدوي حيث يقول في موقعه الإلكتروني بلغت أعمال الدكتور عبد الرحمن بدوى سواء المنشورة أو غير المنشورة نحو 150 كتاباً منها أعمال منشورة بالفرنسية والإسبانية والألمانية والإنجليزية فضلا عن العربية

توفي في مستشفى معهد ناصر في القاهرة صباح الخميس 25 يوليو 2002 عن عمر يقارب 85 سنة

حيث كان قد عاد من فرنسا إلى مصر قبل وفاته بأربعة أشهر بسبب إصابته بوعكة صحية حادة, إذ سقط مغشياً عليه في أحد شوارع باريس وأتصل طبيب فرنسي بالقنصلية المصرية بأن أمامه شخصًا مريضآ يقول إنه فيلسوف مصري يطلب مساعدتهم .

جون رولز – 1921 - 2002 John Rawls

يُعد جون رولز فيلسوف سياسي وأخلاقي أمريكي، عُرف بدفاعه عن الليبرالية المتساوية (1971) في أحد أهم أعماله، نظرية العدالة .

ويُعد في نظر كثيرين أهم فيلسوف سياسي في القرن العشرين .

كان رولز الطفل الثاني من خمسة أطفال لوليام لي رولز وآنا أبيل ستومب .

التحق بمدرسة تحضيرية أسقفية في مدرسة كينت في ولاية كونيتيكت، ثم بجامعة برينستون، إذ حصل على درجة البكالوريوس سنة 1943. تطوّع في الجيش لاحقاً وخدم مع فرقة المشاة في جنوب المحيط الهادي حتى 1945

عاد إلى الجامعة عام 1946، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الأخلاقية سنة 1950، ودرّس في جامعة برينستون (1950-1952)، وجامعة كورنيل (1953-1959) ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (1960-1962)، وأخيراً في جامعة هارفرد .

عُين أستاذًا في جامعة جيمس براينت كونانت سنة 1979

يدافع رولز في نظرية العدالة عن مفهوم العدالة بوصفها إنصافًا ، فهو يرى أنه لا يمكن تحقيق نصيب كافٍ من العدالة بالاعتماد على المذهب النفعي، لأن هذا المبدأ ينسجم خفية مع نماذج الحكم غير المرغوب فيها، التي تحصل بها الأغلبية على النصيب الأكبر من السعادة بإهمال حقوق الأقلية ومصالحها .

إحياءً لنظرية العقد الاجتماعي، يجادل رولز بأن العدالة تتألف من المبادئ الأساسية للحكم التي قد يقبل بها الأفراد الأحرار والعقلانيون في حالة مفترضة من المساواة الكاملة .

ولضمان عدالة المبادئ المختارة، يفترض رولز مجموعة من الأفراد، يجهلون تماماً خلفياتهم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، فضلًا عن قيمهم وأهدافهم الأساسية، وكذلك مفهومهم عما يشكل مقومات المعيشة الجيدة .

وبوجودهم خلف ستار الجهل ، لن يتأثروا برغباتهم ومصالحهم الذاتية الخاصة ليفيدوا بعض الفئات الاجتماعية - الفئات التي ينتمون إليها - على حساب الآخرين

ومن ثم عليهم أن يجهلوا أي حقائق عن عرقهم أو جنسهم أو دينهم أو طبقتهم الاجتماعية والاقتصادية أو ثروتهم أو دخلهم أو ذكائهم أو قدراتهم أو مواهبهم .

جورج غادامير – 1900 – 2002 _ Hans-Georg Gadamer)

عاش غادامير (1900-2002) كل أحداث القرن العشرين تقريبا والمتمثلة في الحربين الكونيتين ، وواكب صعود النازية وانهيارها ، وتابع برنامج تقسيم ألمانيا إلى شطرين ، وكان شاهدا على سقوط جدار برلين وإعادة توحيد ألمانيا ، كما عايش أيضا العديد من الأحداث الهامة الأخرى .

وكانت مسيرة هذا الفيلسوف الفذ الذي كان أستاذا مرموقا ومهاب الجانب ورئيسا لجامعات عدة وعضوا في نواد فلسفية وفكرية ألمانية وعالمية ثرية ومثيرة للاهتمام ، ما دعا الفرنسي جاك دريدا إلى وصفه بالشاهد المطلق .

وولد هانز جورج غادامير في 11 فبراير 1900 بمدينة ماربورغ . ومنذ طفولته وهو يتذكر جبنة ايدام المستديرة الحمراء ,النافذة المطلة على شارع أفولر، وسيارة إطفاء الحرائق التي تسحبها أحصنة ضخمة. كما يتذكر الانتقال من الإضاءة بالغاز إلى الإضاءة بالكهرباء وظهور السيارات الأولى .

وفي بداية الحرب العالمية الأولى، شاهد أول فيلم في حياته وتحصل والده على هاتف . وفي المدرسة كان هناك العديد من المدرسين الذين يستهويهم ضرب التلاميذ ضربا مبرحا. ومع ذلك شكلت المدرسة بالنسبة إليه فضاء جميلا مارس فيه ألعابه الرائعة المتمثلة في تعلم لغات أجنبية ستكون خير عون له في مسيرته الفلسفية في ما بعد .

وفي سنوات الشباب، كما جاء في الكتاب الصادر عن دار الكتاب الجديد المتحدة ، انشغل هانز جورج غادامير بالفلسفة وأدمن حضور الحلقات الفلسفية التي تناقش أهم القضايا إشكالية وأشدها تعقيدا . وفي تلك الفترة اهتم أيضا بالموسيقى والشعر والأدب .

وبفضل أستاذ يدعى بول ناتورب، ازداد اهتمامه بالفلسفة . فقد كان هذا الأستاذ يتمتع بشخصية آسرة وبقدرة عجيبة على تبليغ أفكاره، حيث لا يترك أحدا من طلبته غافلا عنها . وقد جاء الشاعر الهندي الكبير طاغور لزيارة ناتورب ، فأقام له هذا الأخير احتفالا بهيجا في الحرم الجامعي .

وكان هايدغر يشاهد بين الحين والآخر برفقة ناتون هانز جورج غادامير الذي يكنّ له تقديرا كبيرا . وكان غادامير في العشرين من عمره لما اكتشف الفينومينولوجيا الظاهراتية ،

فتعلق بها ودرسها بعمق خصوصا بعد أن حضر حلقات ماكس شيلر الذي كان نجما لامعا في سماء الفلسفة الألمانية في العشرينات من القرن الماضي .

وكتب عنه غادامار يقول تميز شيلر بنهم عظيم للفكر. فاقتحم كل ما يمكن أن يغذيه، وامتلك طاقة تنفذ إلى جوهر كل شيء . وثمة قصة تروى عنه تقول إن قراءاته كانت تستبد به إلى درجة يمزق فيها صفحات الكتاب الذي كان يقرأه، ويدسها في يدي من يراه من زملائه ليجبره على مشاركته القراءة .

ازداد غادامير شغفا بالفلسفة عندما انتسب إلى قسم الفلسفة في جامعة فرايبورغ، والذي كان يشرف عليه مارتن هايدغر الذي كان يبدأ نهاره مبكرا. وفي الصباح الباكر يدرّس طلبته أرسطو. يفعل ذلك أربع مرات في الأسبوع الواحد .

وعن محاضراته ، كتب غادامار يقول كانت تلك المحاضرات تأويلات بارزة ، ليس فقط بسبب قدرتها المناسبة على التوضيح، بل أيضا بسبب المنظور الفلسفي الذي دشنته

وفي تلك المحاضرات كنا نواجه موضوعات بطريقة لم نعد نعرف هل هي موضوعات تخص هايدغر أم تخص أرسطو؟ إنها حقيقة تأويلية عميقة فهمناها آنذاك وقد دافعت عنها لاحقا وسوغتها نظريا .

وكان غادامير أستاذا في جامعة لايبزغ عند اندلاع الحرب العالمية الثانية . ومع أنها كانت باسطة نفوذها المطلق على المؤسسات الثقافية والأكاديمية، فإن النازية، حسب ما يقول ، لم تتمكن من اختراق الجامعة المذكورة . وقد أصر غادامير على إخبار طلبته بأن الخوض في السياسة أمر غير مقبول . لذلك تمكن من مواصلة إلقاء محاضراته عن كتاب بحوث منطقية لهوسرل دون مشكلات .

وبعد الحرب أمضى غادامير سنوات عدة أستاذا بجامعة لايبزغ التي كانت محتلة من قبل الجيش الأحمر الروسي . وبسبب المضايقات التي كان يواجهها فكّر في الانتقال إلى ما كان يسمى بألمانيا الغربية ، ولكن لم يتسن له ذلك إلا بعد مصاعب كثيرة واجه خلالها السجن . وهي الفترة التي كان فيها أستاذا بجامعة هايدلبرغ .

وتعرف غادامير على أدورنو الذي كان آنذاك بمثابة الأسطورة ، لكنه لم يتحمس لأفكاره كثيرا . وكتب يقول منتقدا جماعة مدرسة فرانكفوت التي كان أدورنو أحد أعمدتها، إن أنصار

المدرسة المذكورة ذهبوا ضحية عمى غريب . لذلك عجزوا عن أن يتبيّنوا على أي أرضية يقفون فعلا؟

وجاء في حديثه عن كارل ياسبرس يقتفي ياسبرس في تحليلاته مشاعر شيلينغ العميقة . تلك المشاعر التي عكست ضمن الفكر المثالي انفصال الذهن عن أساس الوقائع الرئيسية التي يعتاش عليها العقل . ومثل هياغرن جعل ياسبرس الفلسفة تصدح بنغمة جديدة، وهي نغمة غير مألوفة لدى الكانطية المحدثة آنذاك في هايدلبرغ .

جاك دريدا – 1930 – 2004 (Jacques Derrida)

وِلِد جاك دريدا عام 1930 من عائلة يهودية سفاردية يعيشون في البيار، بالجزائر الفرنسية وفي سن العاشرة تم طرده من المدرسة بعد أن أخبره أحد المعلمين بأن الثقافة الفرنسية لم تُصنع لليهود القلة ، ومن ثم ذهب إلى مدرسة يهودية .

وفي سن التاسعة عشر، انتقل دريدا إلى باريس للدراسة في المدرسة العليا على يد البحاثة الهيغيلي الكبير جان هيبوليت .

والتقى دريدا بسارتر، ولكن على المدى الطويل ، كانت مجابهاته المبكرة ليست مع سارتر بل مع نيتشه وهيدغر اللذين كان لهما أكبر الأثر عليه .

وفي أواخر الخمسينيّات، عمل على أطروحة الدكتوراه عن هوسرل، ولكن هذا المشروع لم يكتمل أبداً، وشرع في هذه الأثناء في استكشاف الطبيعة الغامضة لكل الكتابة، حتى الفلسفية منها . حصل دريدا على شهادة في الفلسفة من مدرسة نورمول سوبيرييور، وهي جامعة نخبويّة في باريس . ثم درس في فرنسا بجامعة السوربون ومعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية . كما درس في الولايات المتحدة : في جامعة ييل وجونز هوبكنز وجامعة كاليفورنيا في إيرفين .

ومثله مثل معاصريه القريبين في الحركة البنيوية وما بعد البنيوية التي كان ينتمي إليها بارت ، لاكان ، ألتوسير ، فوكو ، كان دريدا تجسيداً للفيلسوف-المقاوم، ولوقي بالتقدير لنقده الناسف للقيم السلطوية الكامنة في المقاربة الأرثوذكسية للأدب والفلسفة. أمّا بالنسبة إلى منتقديه، فقد كان عمله تافهاً، وغامضاً، ووهميّاً، وحتى تخريب بشكل غريب .

لفت دريدا أولاً انتباه جمهور أوسع في نهاية 1965 عندما نشر مراجعتين طويلتين لكتب عن تاريخ وطبيعة الكتابة، في مجلة نقد، وشكّلت هاتان المراجعتان الأوراق المراجعة عمل دريدا الأساسي، ألا وهو كتابه "في علم الكتابة". وفي عام 1967، ألهمه هذا الأمر أن يضعَ مقاربته في قراءة النصوص في ثلاثة كتب، هي " في علم الكتابة" و"الكتابة والاختلاف " و " الكلام والظواهر " ، والتي تضمنت دراسات مطولة لفلاسفة من أمثال جان جاك روسو وفرديناند دي سوسيور وإدموند هوسرل وإيمانويل ليفيناس ومارتن هيدغر، وفريديك هيغل وميشيل فوكو ورينيه ديكارت، وكذلك الأنثربولوجيّ كلود ليفي شتراوس، وسيغموند فرويد، والعديد من الكتّاب الأدبيين والمسرحيين .

سافر دريدا على نطاق واسع وتنصّب مجموعة من المناصب الزائرة والدائمة . فقد كان دريدا مدير الدراسات في كلية الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة في باريس . وشارك رفقةَ فرانسوا كاتليت وآخرين في عام ١٩٨٣ في تأسيس الكليّة الدوليّة للفلسفة، وهي مؤسسة تهدف إلى توفير موقع للبحوث الفلسفيّة التي لا يمكن تنفيذها في أماكن أخرى في الأكاديمية . وانتُخِبَ رئيساً أول لها. ومات دريدا في عام 2004

كان دريدا كاتبًا غزير الإنتاج، فقد ألّف أكثر من 40 كتاباً . وتشمل كتاباته كتاب " في علم الكتابة "، و" الكتابة والاختلاف "، و" الكلام والظواهر "، و"هوامش الفلسفة ". وهناك عدد من النزعات المهمة التي تكمن وراء مقاربة دريدا للفلسفة ، وبشكل أكثر تحديداً للتقاليد الغربية للفكر. فمن خلال مقاربة سمّاها "التفكيكيّة"، افتتحَ دريدا بحثاً أساسياً في طبيعة التقليد الميتافيزيقي الغربي .

بول ريكور – 1913 – 2005 (Paul Ricœur)

فيلسوف فرنسي بارز في القرن العشرين، تُرجمت ونوقشت أعماله على نطاق واسع عبر العالم. علاوة على عمله الأكاديمي، أدى حضوره الشعبي كناقد اجتماعي وسياسي، خصوصا في فرنسا، إلى تسمية ميدان على شرفه في باريس في مئوية ميلاده عام 2013

كتب ريكور طيفا واسعا من الموضوعات خلال مسيرته المهنية الطويلة . وبالإضافة إلى كتبه العديدة ، نشر أكثر من 500 مقالة ، ظهر الكثير منها في مجموعات بالإنجليزية

الأنثروبولوجيا الفلسفية هي السمة الغالبة التي تجري في كتابات ريكور .

جاء ريكور ليصوغها في فكرة " الانسان القادر " ، ويسعى فيها لأن يمنح اعتبارا للقدرات الإنسانية ومواطن الضعف الأساسية التي يظهرها البشر في نشاطاتهم التي تشكل حيواتهم، وليعرض كيف أن تلك القدرات تمكن الفعل الإنساني المسؤول والحياة معًا

......ومع أن التركيز كان دائما على إمكانية فهم البشر كفاعلين مسؤولين عن افعالهم، يرفض ريكور بإصرار أي ادعاء بأن الذات متجلية لنفسها أو تحكم نفسها بشكل كامل

إذ لا تتأتى معرفة الذات إلا من خلال فهم علاقتنا بالعالم والعيش بين آخرين في الزمان وفي العالم .

أجرى بول ريكور في سياق تطوير أنثربولوجيته عدة تحولات منهجية كبرى استجابة منه لتغييرات في ظروفه الفكرية نتيجة تطورات طرأت على الموضوعات التي يتعامل معها في جزء، ربما يكون ذلك بطرق تتحدى مقاربته ذاتها، وجزئيا فيما كان يلاحق الأسئلة التي طرحت في أعماله المنشورة أو تلك التي لم يتناولها بعد .

ينتمي تكوينه الفلسفي إلى تقليد الفلسفة الفرنسية الانعكاسية، ذلك التقليد الذي يبحث عن فهم كيف تعي "الأنا " ذاتها وأفكارها وأفعالها بداية من التجربة المعاشة للوعي الانعكاسي، وعي أنفسنا كوجود وتفكير وفعل .

وهذا يوضح كيف يلعب الوعي الانعكاسي دورا مهما في تنظيم فلسفة ريكور. كتب ريكور باكورة أعماله الهامة بعد الحرب العالمية الثانية بلغة " ظاهراتية وجودية " لا تعكس فقط دراسته لهوسرل، الذي بدأها قبيل الحرب العالمية الثانية، وإنما كارل ياسبرز وجابرييل مارسيل وجان بول سارتر وموريس ميرلوبونتى أيضا .

في حلول 1960 خلص بول ريكور إلى أنه ولكي تُدرس الحقيقة الإنسانية كما ينبغي، وخصوصا في ضوء العلاقة مع وجود الشر، كان عليه أن يمزج الوصف الفينومينولوجي الظاهراتي مع التفسير الهرمنطيقى/التأويلى .

قاده هذا التحول لمزيد من التركيز على نظرية للتأويل مغروسة في الفيمنولوجيا وهو المنهج الذي كان يرى أن الفينومينولوجيا تحتاجه .

بالنسبة لتلك الفينومينولوجيا الهرمنطيقية فإن ما هو مفهوم لنا يأتي عبر استخدامنا للّغة وفيما تستهدف اللغة الفلسفية دائما مفاهيما أحادية الدلالة، فإن اللغة في الواقع دائما ما تكون متعددة الدلالة .

إذ يمكن أن يكون لها أكثر من معنى وأكثر من ترجمة، لذلك تتطلب استعمالات اللغة تأويلا .

لم يضطر ريكور من خلال هذا المنعطف الهرمنطيقي أو اللغوي للتنصل من النتائج التي توصل اليها في بحوثه المبكرة .

بل قاده حتى قاده ليس لإعادة النظر في عمله فحسب، ولكن ليرى بوضوح تأثيره بشكل عام، خصوصا في علاقته واستجابته لتطور البنيوية التي نظر إليها كتحد لأي منهج هرمنطيقى .

كما قاده في أعماله المتأخرة أيضا لزيادة التركيز على حقيقة أننا نعيش في الزمان والتاريخ تناول ريكور هذه التبصرات عبر فلسفة للخطاب طورها على أساس زيادة التركيز على اللغة في فلسفته .

تعكس كتاباته المتأخرة قلقا مباشرا حول اسباغ المعنى على الذات والهوية الشخصية كمسألة تتجاوز المسألة الابستمولوجية /المعرفية

وحول الأخلاق على المستوى الشخصي والاجتماعي والسياسي

قاده هذا القلق لكتابة مقالات حول فكرة العدل ولآخر كتبه حول إمكانية الاعتراف المتبادل وحالات السلام .

جان بودريار – 1929 – 2007 (*Jean Baudrillard*)

ولد الفيلسوف جان بودريار في كاتدرائية بلدة ريمس بفرنسا عام 1929، وأخبر المحاورين أن أجداده كانوا فلاحين وأن والديه أصبحا موظفين حكوميين، ويدّعي بودريار أيضاً أنه كان أول فرد في عائلته يتابع تعليماً متقدماً وأن هذا أدى إلى قطيعة مع والديه وبيئة ثقافية، وفي عام 1956 بدأ العمل كأستاذ للتعليم الثانوي في مدرسة ثانوية فرنسية (ليسيه) وفي أوائل الستينيات قام بعمل تحريري للناشر الفرنسي سويل .

كان بودريار في البداية ألمانيًا نشر مقالات عن الأدب في العصر الحديث في الأعوام من 1962 إلى 1963 وترجم أعمال بيتر فايس وبيرتولت بريخت إلى الفرنسية ، بالإضافة إلى كتاب عن الحركات الثورية المسيانية بقلم فيلهلم مولمان ، وخلال هذه الفترة التقى ودرس أعمال هنري لوفيفر الذي أثرت انتقاداته للحياة اليومية عليه ، ورولان بارت الذي كان لتحليلاته السيميائية للمجتمع المعاصر تأثير دائم على عمله .

في عام 1966 التحق بودريار بجامعة باريس نانتير وأصبح مساعداً لليفيفر أثناء دراسة اللغات والفلسفة وعلم الاجتماع والتخصصات الأخرى ، ودافع عن كتابه (هذه الدراسات العليا) في علم الاجتماع في نانتير في عام 1966 بأطروحة حول نظام الأشياء ، وبدأ تدريس علم الاجتماع في تشرين الأول من ذلك العام في معارضة التدخل الفرنسي والأمريكي في الحروب الجزائرية والفيتنامية ربط بودريلار نفسه باليسار الفرنسي في الستينيات ، وكانت نانتير موقعاً رئيسياً للسياسة الراديكالية وبدأت (حركة 22 مارس) المرتبطة بدانييل كوهن بنديت والمغامرين في قسم علم الاجتماع في نانتير ، وقال بودريلار لاحقاً إنه شارك في أحداث أيار 1968 التي أسفرت عن انتفاضات طلابية ضخمة وإضراب عام كاد أن يطرد ديغول من السلطة. أعمال بودريلارد الفلسفية :

خلال أواخر الستينيات نشر بودريار سلسلة من الكتب التي جعلت منه في نهاية المطاف مشهوراً عالمياً ، وتأثر لوفيفر وبارث وسلسلة من المفكرين الفرنسيين ، قام بودريار بعمل جاد في مجال النظرية الاجتماعية وعلم الأحياء والتحليل النفسي في الستينيات، ونشر كتابه الأول نظام الأشياء في عام 1968 ، تلاه كتاب عن المجتمع الاستهلاكي عام 1970 ومن أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة عام 1972. هذه المنشورات المبكرة هي محاولات في إطار علم الاجتماع النقدي للجمع بين دراسات الحياة اليومية التي بدأها ليفيفر ، وكذلك

مع علم الأحياء الاجتماعي الذي يدرس حياة العلامات في الحياة الاجتماعية ، وهذا المشروع الذي تأثر به بارت يركز على نظام الأشياء في المجتمع الاستهلاكي (محور أول كتابين له) ، والتفاعل بين الاقتصاد السياسي والسيميائية (نواة كتابه الثالث) . كان العمل المبكر لبودريار من أوائل علم الأحياء المناسب لتحليل كيفية ترميز الأشياء بنظام من الإشارات والمعاني التي تشكل وسائل الإعلام المعاصرة والمجتمعات الاستهلاكية ، وبدمج الدراسات السيمولوجية والاقتصاد السياسي الماركسي وعلم اجتماع المجتمع الاستهلاكي ، بدأ بودريلاد مهمته مدى الحياة لاستكشاف نظام الأشياء والعلامات التي تشكل حياتنا اليومية

وصف بودريار المبكر المعاني المستثمرة في أشياء الحياة اليومية (على سبيل المثال القوة المتراكمة من خلال التعرف على سيارة المرء عند القيادة) ، والنظام الهيكلي الذي من خلاله يتم تنظيم الأشياء في مجتمع حديث جديد (على سبيل المثال المكانة أو قيمة الإشارة سيارة رياضية جديدة) .

وفي كتبه الثلاثة الأولى أكد بودريار أن النقد الماركسي الكلاسيكي للاقتصاد السياسي يحتاج إلى استكماله بالنظريات السيميائية للإشارة التي أوضحت المعاني المتنوعة التي تدل عليها الدلالات في اللغات المنظمة في أنظمة المعنى ، وجادل بودريار متبعاً لبارت وآخرين بأن الموضة والرياضة ووسائل الإعلام وأنماط أخرى من الدلالة ، أنتجت أنظمة من المعنى مفصلة بقواعد ورموز ومنطقات محددة (المصطلحات المستخدمة إلى حد ما بالتبادل من قبل بودريار) . بودريلار والماركسية: من خلال وضع تحليله للعلامات واللغة والحياة اليومية في إطار تاريخي جادل بودريار بأنّ الانتقال من المرحلة المبكرة من رأسمالية السوق التنافسية إلى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية ، يتطلب مزيدًا من الاهتمام بإدارة الطلب وزيادة الاستهلاك وتوجيهه ، وفي هذه المرحلة التاريخية من حوالي عام 1920 إلى ستينيات القرن الماضي أدت الحاجة إلى تكثيف الطلب إلى زيادة القلق بخفض تكاليف الإنتاج وتوسيع الإنتاج . في هذا العصر من التطور الرأسمالي والتركيز الاقتصادي وتقنيات الإنتاج الجديدة وتطوير التقنيات الجديدة والقدرة المتسارعة للإنتاج الضخم ، والشركات الرأسمالية التي تركز اهتماماً متزايداً على إدارة الاستهلاك وخلق احتياجات لسلع مرموقة جديدة ، وبالتالي إنتاج نظام ما أسماه بودريار قيمة الإشارة . في تحليل بودريار أدى الإعلان والتعبئة

والتغليف والعرض والأزياء والجنس المتحرر ووسائل الإعلام والثقافة وانتشار السلع إلى مضاعفة كمية الإشارات والنظارات وأنتجت انتشارًا لقيمة الإشارة، ومن الآن فصاعداً يدّعي بودريار أن السلع لا يجب أن تتميز فقط بقيمة الاستخدام والقيمة التبادلية كما هو الحال في نظرية ماركس للسلعة، ولكن بقيمة الإشارة -التعبير عن الأسلوب والهيبة والرفاهية والسلطة وما إلى ذلك - وأصبح جزءاً مهماً بشكل متزايد من السلعة والاستهلاك من هذا المنظور يدّعي بودريار أن السلع يتم شراؤها وعرضها بنفس القدر لقيمة الإشارة الخاصة بها مثل قيمتها الاستخدامية، وأن ظاهرة قيمة الإشارة أصبحت مكونًا أساسيًا للسلعة والاستهلاك في المجتمع الاستهلاكي ، وقد تأثر هذا الموقف بمفهوم فيبلين عن (الاستهلاك الواضح) وعرض السلع التي تم تحليلها في نظريته عن فئة الترفيه، والتي جادل بها بودريار بأنّها أصبحت ممتدة لتشمل كل فرد في المجتمع الاستهلاكي .

بالنسبة إلى بودريار يتم تنظيم المجتمع بأكمله حول استهلاك وعرض السلع التي من خلالها يكتسب الأفراد المكانة والهوية والمكانة ، وفي هذا النظام كلما كانت السلع المرموقة (المنازل والسيارات والملابس وما إلى ذلك) ارتفعت مكانة الفرد في عالم قيمة الإشارة، وهكذا مثلما تكتسب الكلمات معنى وفقاً لموقعها في نظام تفاضلي للغة، كذلك تأخذ قيم الإشارة معنى وفقاً لمكانها في نظام تفاضل للمكانة. في كتابه جمعية المستهلك يختتم بودريلار بتمجيد أشكال متعددة من الرفض للعادات الاجتماعية ، والاستهلاك الواضح والفكر والسلوك المطابقين وكلها يمكن دمجها في ممارسة التغيير الجذري ، حيث يلمح هنا إلى توقع ثوران عنيف وتفكك مفاجئ سيأتي بشكل غير متوقع وبالتأكيد في 68 أيار لتحطيم هذه الكتلة البيضاء (الاستهلاك) .

من ناحية أخرى يصف بودريار أيضًا حالة يكون فيها الاغتراب شاملاً بحيث لا يمكن تجاوزه لأنّه بنية مجتمع السوق، وحجته هي أنّه في مجتمع يكون فيه كل شيء سلعة يمكن شراؤها وبيعها ويكون الاغتراب كليًا، وفي الواقع كان مصطلح (الاغتراب) يعني في الأصل (البيع) ، وفي مجتمع سلعة بالكامل يكون الاغتراب في كل مكان ، وعلاوة على ذلك يفترض بودريار نهاية التعالي وهي عبارة مستعارة من ، حيث لا يستطيع الأفراد إدراك احتياجاتهم الحقيقية أو طريقة أخرى للحياة .

محمد عابد الجابري (1935 – 2010)

ولد عام 1935 في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه 45 سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذا لمادة الفلسفة في الجامعة .

حصل عام 1967 على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها .

انخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي , وبعد استقلال البلاد اعتقل عام 1963 مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام 1965 مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة .

كما كان قياديا بارزا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل/نيسان 1981، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري .

وكان له أيضا نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة "العلم" ثم جريدة "المحرر"، وساهم في إصدار مجلة "أقلام"، وكذا أسبوعية "فلسطين" التي صدرت عام 1968 .

ساهم في تحليل المجتمعات العربية من منظور تنويري، وأعاد التفكير في السؤال الفلسفي بعد سنوات من الجمود .

واستطاع الجابري - بحسب مثقفين مغاربة - أن يتجاوز الحدود الإقليمية ويعرف نفسه كعربي عابر لمختلف القوميات ، رغم أصوله الأمازيغية المغربية، لأن سؤال النهضة بحسب الجابري نفسه: لا يعترف بالحدود القُطرية .

ويعد الجابري أحد أبرز المفكرين المغاربة الذين نادوا بضرورة إيلاء أهمية للغة العربية، وإلى تعريب المناهج الدراسية في المغرب، بعدما كانت اللغة الفرنسية التي خلفها الاستعمار الفرنسي أهم اللغات المستعملة في المدارس والجامعات المغربية .

وللجابري 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها "نقد العقل العربي" الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية .

فؤاد زكريا (1927 – 2010)

أكاديمي مصري وعلم من أعلام الفكر العربي المُعاصر ، تتلمذ على يد الفيلسوف الدكتور زكي نجيب محمود، فكان من أوائل من تلقى العلم على يده .

وُلِد في مدينة بورسعيد في ديسمبر عام ١٩٢٧م . تلقى تعليمه الثانوي في مدرسة فاروق الأول الثانوية بالعباسية بالقاهرة، وتخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن) عام 1949م .

عُين مُعيداً في كلية الآداب بجامعة عين شمس، وفي عام ١٩٥٢م نال درجة الماجستير عن رسالته "النزعة الطبيعية عند نيتشه " من جامعة عين شمس، وبعد أربع سنوات (عام 1956م) حصل على درجة الدكتوراه عن رسالته "مشكلة الحقيقة" من نفس الجامعة عمل أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة عين شمس حتى عامِ 1974م، انتقل بعدها إلى الكويت أستاذاً ورئيساً لقسمِ الفلسفة بجامعة الكويت حتى عامِ 1991م، وذلك خلفاً لأستاذه الدكتور زكي نجيب محمود .

وعمل بالأمم المتحدة مستشاراً لشئون الثقافة والعلوم الإنسانية في اللجنة الوطنية لليونيسكو بالقاهرة، ومستشاراً لسلسلة "عالَم المعرفة " التي تصدُر عن "المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب " الكويتي، والتي يُعد من مؤسسيها.

كما ترأَّس تحرير مجلتي "الفكر المعاصر" و"تراث الإنسانية" في مصر

نال جائزة الدولة التقديرية، وجائزة الدولة التشجيعية عام 1962م عن كتابه "اسبينوزا"، وجائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي عام 1982م عن ترجمته لكتاب " حكمة الغرب" لِبرتراند رسل، وجائزة سلطان العويس عام 1991م، وجائزة الرابطة الفرنسية للتعليم والتربية .

له العديد من المُؤلفات منها: "التفكير العلمي"، و"آراء نقدية في مشكلات الفِكر والثقافة"، و"الجوانب الفِكرية في مُختلِف النُّظم الاجتماعية»، و"الصَّحْوة الإسلامية في ميزان العقل"، و الثقافة العربية وأزمة الخليج .

ومن بصماته في الترجمة: "المنطق وفلسفة العلوم" لِموي ، و"الفلسفة الإنجليزية في مائة عام" لِمتس ، و"نشأة الفلسفة العِلمية " لِريشنباخ، و"التساعية الرابعة في النفس" لِأفلوطين، و" حكمة الغرب" لِرسل .

هذا بجانب ما ألَّفه في علم الموسيقى الذي يُعد من اهتماماته ، من ذلك : كتاب " التعبير " الموسيقي"، و"مع الموسيقى" ، و " ريتشارد فاجنر " .

كلود ليفي شتراوس (1908- 2009)

من مواليد العاصمة البلجيكية بروكسل عام 1908 ومن أبوين فرنسيين ، ويعتبر مؤسس الانتروبولوجيا الحديثة اثر في اجيال من الباحثين في هذا المجال كما يعرف انه أحدث ثورة في "مجال العلوم الإنسانية اذ تميز بكونه احد اكبر أساتذة ما يعرف بـ "التفكير البنيوي " .

ومنذ صغره وشبابه، كان ليفي شتراوس طالبا متميزا تفوق في مجالات الجيولوجيا والقانون والفلسفة وأوفد الى البرازيل استاذا عام 1935، حيث اكتشف موهبته في الانثروبولوجيا او ما يعرف بـ"علم الانسان"، الذي يستمد جذوره في كل من العلوم الطبيعية والانسانية غابات الامازون .

وقاد ليفي شتراوس عدة بعثات علمية الى مناطق نائية في غابات الامازون لدراسة عادات وتقاليد القبائل المحلية والمجتمعات التقليدية وبدأ يطور نظريات ومناهج أصبح لها فيما بعد أثر هائل على مجال عمله .

عاد ليفي شتراوس الى فرنسا والتحق بعدها بالجيش الفرنسي في بداية الحرب العالمية الثانية. وبعد هزيمة فرنسا على ايدي الجيش النازي أدرك انه أصبح في خطر بوصفه يهوديا، فانتقل الى الولايات المتحدة حتى عام 1944

وخلال الاعوام التالية شغل ليفي شتراوس العديد من المناصب العلمية المهمة في كل من باريس ونيويورك .

وفي عام 1973 بلغ ليفي شتراوس أعلى مركز يصل اليه أي عالم في فرنسا بانتخابه عضوا في الاكاديمية الفرنسية التي تضم نخبة المفكرين في فرنسا ليصبح الانثروبولوجي الاول الذي يدخل الاكاديمية .

وبعد وفاة ليفي شتراوس، قال زميله في الاكاديمية الفرنسية الكاتب الفرنسي الكبير جان "دورميسون ان شتراوس "كان أعظم عالم في فرنسا

وفي عام 1955، نشر ليفي-شتراوس كتاب "المدارات الحزينة" الذي يصفه البعض باحد اهم اعمال القرن العشرين

ولاقى الكتاب، وهو عبارة عن سيرة ذاتية كتبت بنفحة فلسفية حينها، ترحيباً كبيراً من قبل المفكرين .

وتناول المفكر في كتابه رحلته الى البرازيل بصفته عالماً إثنياً وما توصل اليه من خلاصات على كل من المستويين الفكري والشخصي خلال رحلاته لدراسة الثقافات الأخرى .
وكان له في الكتاب موقف قاس من الإسلام ومن العرب، مع إشارته للطف وتسامح البوذية ورغبة المسيحية في الحوار .
وعرف ليفي شتراوس بموقفه النقدي من اسرائيل على الرغم من تأييده لها .
وأسهم ليفي شتراوس كذلك في صياغة الإعلان الأول لليونسكو بشأن العرق عام 1950، وكان من اشد المدافعين عن مساكنة الثقافات في كتاب آخر له صدر تحت عنوان "العرق والتاريخ" الذي يشرح فيه ان غنى ثقافة يكمن في تنوعها في مواجهة الثقافات الأخرى .

أمبرتو إيكو (1932 – 2016)

فيلسوف وروائي وأكاديمي إيطالي، تخصص في تاريخ وآداب القرون الوسطى ويوصف بأنه رائد علم السيميائية .

اشتهر بروايته الذائعة الصيت "اسم الوردة"، ويُعتبر من ألمع المفكرين الإيطاليين وأحد عظماء الأدب العالمي المعاصر، لما حظي به من نجاح أدبي في أنحاء العالم .

ولد أمبرتو إيكو عام 1932 في مدينة أليساندريا بإقليم بيدمونت شمالي إيطاليا، لأسرة متوسطة الحال يعمل والدها في مجال المحاسبة المالية .

واصل إيكو تعليمه النظامي حتى التحق بالجامعة في مدينة تورينو لدراسة المحاماة، لكنه عدل عن ذلك لاحقا مفضلا التخصص في فلسفة وآداب القرون الوسطى الأوروبية

وحصل على شهادة الدكتوراه عام 1954 بأطروحة أعدها عن الإشكالية الجمالية عند توما الأكويني . وكان يجيد عدة لغات .

يصنف إيكو ضمن مفكري تيار اليسار الإيطالي .

درّس إيكو الفلسفة في جامعة تورينو، وعمل في بعض وسائل الإعلام (الإذاعة والتلفزيون) ودور النشر، ثم أصبح عام 1971 أستاذا لعلم السيميائية في جامعة بولونيا التي تعد من أعرق الجامعات الأوروبية، كما كان أستاذا لتاريخ القرون الوسطى في العديد من الجامعات، .لكنه توقف عن التدريس في عام 2007 ليتفرغ للكتابة والتأليف .

عُرف إيكو في بداية مسيرته الثقافية بمؤلفاته النظرية في فلسفة اللغة وعلم الدلالة في بنية النص الأدبي، إضافة إلى كونه مؤرخا خبيرا بآداب القرون الوسطى .

ولم يبدأ تجربته الأدبية إلا بعد أن قارب الخمسين من عمره، حين ذاع صيته عام 1980 بعد نشر روايته التاريخية الأولى والمشوقة "اسم الوردة" التي تدور أحداثها في القرون الوسطى يعد إيكو من أشهر مفكري إيطاليا، ويمتلك مكتبتين في ميلانو وريميني تحتويان على خمسين ألف كتاب من بينها 1200 عنوان نادر .

ورغم أن الكتابة أكسبته شهرة عالمية ، فإن إيكو يعتبرها مجرد اهتمام جانبي ممتع ويرى "نفسه فيها مجرد "هاوٍ"، حسب ما كتبه عن نفسه في كتابه "اعترافات روائي شاب

وفي المجال الأدبي يعد نفسه "شابا رائعا وروائيا واعدا" لا يرغب في الكتابة لمجرد التسلية لكنه يريد أيضا الإثارة، ولا يعتبر نفسه ضمن "هؤلاء الكتاب السيئين الذين يدّعون أنهم " يكتبون فقط لأنفسهم . ويوافق كثير من قرائه على ذلك .

يربط إيكو ببراعة خيوط القصة في رواياته منوعا في مستويات السرد، ويفتح ويغلق أبواب الفخاخ ويتلاعب بأسلوبه حول متاهات العقل العلمي التاريخي، ويدمج في جميع رواياته بين الأحلام والنظريات وذكريات الماضي والأوهام الخيالية .

"ويرى أن "القاص لا يمكنه اختراع أي شيء يقترب من بعيد بفكاهة ودراما الواقع

في كتابه "لا نهائية القوائم : من هوميروس حتى جويس" -الذي كتبه من وحي طلب وجهته إليه إدارة متحف اللوفر الفرنسي سنة 2009- يؤرخ أمبرتو إيكو للولع الغربي بـ"القائمة"، آخذا من كتالوج السفن في إلياذة هوميروس شارة البدء، ومعرجا على الأدبيات القروسطيّة، لينتهي بالعصرين الحداثي وما بعده .

وهو يمتحن في هذا الكتاب ظاهرة الجمع وإنشاء القوائم ووضع الموسوعات والتصنيف على امتداد العصور التي خلت، ذاهبا إلى أن ثمّة عودا أبديا إلى "ثيمة" القائمة والهوس بها يميز التاريخ الأوروبي. ويقول عن ولعه بالقوائم : "لو قيّض لامرئ قراءة رواياتي، فإنه سيجدها تغصّ بالقوائم .

وقد تمثلت أصول هذا الولع في مادتين درستهما شابّا، وهما: النصوص القروسطيّة وأعمال "جيمس جويس " .

يرسم إيكو - في روايته "مقبرة براغ"- صورة مرعبة عن الشر المعمم الذي يتقنع بأقنعة الدين والأدب والفن والعلم والفلسفة. يظهر بطله وكأنه يفتح الصندوق الأسود لحكماء صهيون فيكشف سلطة الماسونية الشبحية، ودورها في صناعة القرار ورسم السياسات وتغيير الخرائط وتنصيب قادة وزعماء. يؤمن بالشر دافعا وقائدا ومحركا للبشر، وما ينتجه من إفرازات على هامش افتعال الحروب والأزمات في أكثر من بقعة .

يكتب الراوي في "مقبرة براغ" ما يفترض أنها وقائع ليلة من ليالي 1880 اجتمع فيها عدد من أحبار اليهود في مقبرة براغ ليدونوا بروتوكولاتهم، التي عُرفت لاحقا ببروتوكولات حكماء صهيون وتشتمل -حسب الرواية- على كره الآخر ومعاداته، وتنطوي على سياسة تسعى

لتفتيت العالم بغية السيطرة عليه، وأوجب فيها أصحابها ضرورة العمل على البدء بمخططهم لتحقيق أحلامهم بغزو العالم والهيمنة عليه .

اشتهر إيكو بوصفه روائيا، لكن أعماله شملت أيضا مجالات أخرى مثل الفلسفة واللغويات وعلوم الرموز، وكان له حضور لافت في وسائل الإعلام سواء من خلال كتابة أعمدة ثابتة في أرقى المنابر الصحفية أو من خلال تحليلاته العميقة لمختلف أشكال العملية الإعلامية وقد مكّنه النجاح الذي حظي به في أنحاء العالم من التميز كواحد من عظماء الأدب العالمي المعاصر .

ألف إيكو مجموعة كبيرة من الكتب وترجمت أعماله إلى عشرات اللغات، وقد أتبعها روايته الأولى "اسم الزهرة" (1980) بروايات أخرى، هي: "بندول فوكو" (عام 1988)، و"جزيرة البارحة" (عام 1994)، و"باودولينو .

ومن أشهر رواياته "مقبرة براغ" (2010) التي قوبلت بانتقادات حادة من الفاتيكان وبعض اليهود لتناولها معاداة السامية ونظريات مؤامرة واسعة النطاق اكتست لبوسا جديدا مختلفا كل مرة، وكشف فيها النقاب عن بعض الحقائق التاريخية التي يتم التكتم عليها أو إخفاؤها .

وصدرت روايته الأخيرة عام 2015 بعنوان "العدد صفر" التي ينتقد فيها نظرية المؤامرة، ومن مؤلفاته أيضا: كتاب "ست نزهات في غابة السرد" (1994)، و"اعترافات روائي شاب" الذي يكشف فيه عن أسلوبه في الكتابة، وكتاب "لا نهائية القوائم : من هوميروس حتى جويس" الذي نقله إلى العربية المترجم الأردني ناصر مصطفى أبو الهيجاء.

حصل إيكو على أكثر من 30 دكتوراه فخرية، لكن كثيرين يستغربون أن جائزة نوبل ظلت مستعصية عليه حتى وفاته، رغم مكانته الأدبية العالمية .

توفي أمبرتو إيكو في ساعة متأخرة من مساء الجمعة 19 فبراير/شباط 2016 بعد صراع دام سنوات مع مرض السرطان، مختتما مسيرة أدبية وأكاديمية وفكرية طويلة

وقد أبدت كبريات الصحف الإيطالية اهتماما كبيرا برحيله؛ إذ علقت صحيفة "لاريبوبليكا" على نبأ وفاته قائلة إن "العالم فقد واحدا من أهم وجوه الثقافة المعاصرة"، بينما وصفته "يومية "كورييري ديلا سيرا" بأنه "يعد واحدا من أشهر المثقفين في إيطاليا .

زيجمونت باومان (1925 – 2017)

من سكّان مدينة پوزنان البولندية التي تقع في النصف الغربي من بولندا، وهو ابن لكل من مورتيز باومان والده، الذي كان يعمل محاسباً، وصوفيا ني كوهان والدته

هاجر زيجمونت في صحبة عائلته إبان الحرب العالمية الثانية إلى الاتحاد السوفيتي، وحارب ضد النازية ومنح في إثر ذلك وسام الشجاعة من الجيش البولندي

تزوج بومان من جانينا لوينسن في 1984 وحاضر في علم الاجتماع في جامعة وارسو في بولندا، ثم أصبح أستاذا بروفسورا في 1964

في 1968 تم طرده هو وعائلته بعد أن شنّ عليه الحزب الشيوعي حملة اتهامات بمعاداة السامية. قام بعدها – مؤقتا – بشغل منصب محاضر في عدة جامعات: تل أبيب، حيفا وملبورن. في 1971 استقر هو وعائلته في بريطانيا حيث ترأس قسم علم الاجتماع في جامعة ليدز. توفيت زوجته جانيا في 2009، وبعد ست سنوات تزوج مرة أخرى بألكسندرا جاسينكا-كانيا، وهي باحثة في علم الاجتماع كذلك. عاشت ألكسندرا مع زيجمونت وبناته وأحفاده، ورافقته حتى وفاته في .2016

أثمرت مسيرة باومان الأدبية عن 60 مؤلفا، يأتي على قائمتها، كتابه الأشهر والأبرز: الحداثة ومحرقة الهولوكوست 1989

تجاوزت أعمال زيجمونت حدود علم الاجتماع والنظريات الاجتماعية إلى : السياسة، الفلسفة، الأخلاق، دراسات الإعلام، الدراسات الثقافية، علم النفس والديانات

قدم باومان فكرة الحداثة السائلة لما لاحظه من التغيرات السريعة والحادة التي تصيب البشرية على أصعدة مختلفة مثل العلاقات الشخصية، الهويات والاقتصاد العالمي في المجتمع الحديث .

قام باومان بتناول ظاهرة الهجرة وصعود اليمين المتطرف في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، قائلا بأن الاتحاد الأوروبي استطاع أن يكون سدا منيعا ضد الحرب وانعدام الأمن . الاجتماعي .

ربط زيجمونت بين محرقة الهولوكوست وتزايد حجم الشعبوية في العصر الحالي، حيث يتعامل الجميع مع الآخرين باعتبارهم آخرين .

تقلد باومان وسام لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في عام 1992 وجائزة الألمانية للإسهامات الفلسفية والفنية في المسرح، الموسيقى والأفلام، وذلك في مدينة فرانكفورت عام 1998

وقامت جامعة ليدز بإنشاء معهد باومان التابع لقسم علم الاجتماع والسياسات الاجتماعية تقديرا له عام .2010

من أكثر ما يميز زيجمونت هو قدرته الباهرة على التحليل ، وذلك من خلال ربطه التوجهات النظرية في علم الاجتماع بنظيرتها في الأدب، الفلسفة، والتاريخ، ثم يفسر من خلال تلك التوليفة ما يحدث في العالم حولنا .

ورغم أن أعماله تتعرض للنقد بالتشكيك في صلابتها الأكاديمية طبقا للمتعارف عليه من معايير البحث الأكاديمي، إلا أنه يتحدث إلى عامة الناس من خلال أعماله بطريقة واضحة ومباشرة .

إن رغبته في تشجيع علماء الاجتماع على رؤية العالم من منظور الضعفاء والعامة، هو إلى حد ما نابع من اشتراكيته المتشكلة من تجربته المعرفية والشخصية معا .

لقد عايش باومان بشكل مباشر الكثير من أحداث الرعب في القرن العشرين والتي لونت بدورها طريقة رؤيته للعالم .

تأتي أعمال زيجمونت بمثابة رسالة من القرن العشرين لجيل القرن الحادي والعشرين ويظهر حسّه الاشتراكي بوضوح من خلال تفسيره وتحليله للأزمة المالية العالمية ، حيث يرى أن كل المبادئ الاجتماعية التي تتبناها الحكومات فيما يتعلق بالوضع الاقتصادي، تصب في نهاية الأمر في صالح الأغنياء، ويتم إعفاء البنوك من تلك الآثار المدمرة لهذه الاستراتيجية .

أما عن آليات التيسير الكمي، فهي من خلال منظور باومان، حل فوري وسريع لمنح الأغنياء مزيدا من الرفاهية

يؤمن باومان بأن التعاملات الاقتصادية تتم بناء على توافر المال ومنحه بسخاء اعتمادا فقط على شخصية وكيان من يطلبه؛ مثل تلك النظريات الجريئة هي من أعطت لزيجمونت وأعماله تلك الشهرة وذلك التأثير العالمي الممتد .

إدغار موران (1921)

فيلسوف ومفكر وباحث فرنسي، صاحب نظرية التعقيد، والفكر المركب، عايش الحرب العالمية الثانية، يعرف بتأييده للقضايا الإنسانية العادلة بينها القضية الفلسطينية .

ولد إدغار موران ، واسمه الحقيقي هو إدغار ناهوم : عام 1921 بالعاصمة الفرنسية باريس، جذوره يهودية من أصول يونانية، ووالدته إيطالية توفيت وهو في سن العاشرة

حصل على درجة في التاريخ والجغرافيا، ودرجة في القانون عام 1942، ونال دكتوراه فخرية من 14 جامعة عالمية .

عمل عالم اجتماع ومفكرا وباحثا في المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا، ويرأس الوكالة الأوروبية للثقافة بمنظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة (يونسكو)

بدأ موران نشاطاته في إطار الحزب الشيوعي الفرنسي عام 1941 وتركه نهائيا عام 1951، وخلال الحرب الأهلية الإسبانية عام 1936 انضم إلى صفوف المقاومة الشيوعية السرية، واختار اسما مستعارا هو "مورين" الذي احتفظ به طوال حياته .

انضم عام 1945 إلى الجيش الفرنسي في ألمانيا، وترأس في العام التالي مكتب الدعاية في الحكومة العسكرية الفرنسية عام 1946. وفي عام 1950، التحق الفيلسوف الفرنسي بالمركز الوطني الفرنسي للأبحاث العلمية، وأصبح مديرا للأبحاث في المركز عام 1970

وفي عام 1955 كان موران من بين أربعة مثقفين فرنسيين، منهم جون بول سارتر، أسسوا حركة تعارض حرب الجزائر، لكنه لم يوقع على بيان "حق العصيان في حرب الجزائر" المعروف بـ "بيان 121" الذي نشر في سبتمبر/أيلول 1960

وخلال الستينيات، أمضى ما يقرب من عامين في أميركا اللاتينية، حيث قام بالتدريس في كلية أميركا اللاتينية للعلوم الاجتماعية في سانتياغو بتشيلي .

يعرف الفيلسوف الفرنسي بمواقفه المؤيدة لحق الفلسطينيين في إقامة دولة خاصة بهم، وقد قاده مقال كتبه في صحيفة لوموند وندد فيه بالسياسة الإسرائيلية إلى المحاكم الفرنسية عام 2004

دافع موران عن المفكر الإسلامي طارق رمضان الذي يتابع قضائيا في فرنسا على خلفية اتهامات له بقضية اغتصاب، وقال في حوارات له مع صحف فرنسية عام 2017 معلقا على قضية رمضان إنه يرفض الانضمام إلى "الإعدام الإعلامي دون محاكمة"، وقال أيضا إن

رمضان مع إسلام أوروبي يقبل الديمقراطية والمساواة لصالح النساء، وإنه أظهر فكرا إنسانيا مطابقا لموقفه (أي موران) .

وأصدر المفكر الفرنسي كتابا مشتركا مع رمضان تحت اسم "خطورة الأفكار: تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة"، وهو عبارة عن حوار بين المفكرين وصدر عام 2016

في 26 أبريل/نيسان 2011، علق موران في مقال كتبه في صحيفة لوموند الفرنسية على ربيع الثورات العربية، قال فيه إن المفاهيم السياسية السائدة في العالم العربي سواء كانت بوليسية أمنية علمانية أو دينية تواجه رياح التغيير، وإن الديمقراطيات الغربية دعمت الاستبداد في العالم العربي، والعرب الذين أنهوا الاستعمار السياسي ها هم الآن بصدد إزالة الاستعمار الفكري، لتبقى عملية إزالة الاستعمار الاقتصادي .

كتب موران العديد من الكتب والمؤلفات التي تناولت قضايا فكرية مختلفة، وترجمت للعديد من اللغات، أول هذه الكتب نشر 1950 وحمل اسم "عام ألمانيا صفر"، و"النقد الذاتي" عام 1959 وتطرق فيه لقطيعته مع الشيوعية .

وفي عام 1977 نشر الجزء الأول من مؤلفه "المنهج" الذي طرح فيه مفهوم فكره المركب، ثم في 1989 نشر كتاب "فيدال وعائلته"، ثم "التجوال" عام 2006، و"طريقتي" عام 2008.

"كما أصدر كتابا في مجال السينما بعنوان "السينما أو الإنسان المتخيل

وأصدر عام 2005 كتاب "الثقافة والبربرية الأوروبية"، و"أين يسير العالم" عام 2007

وفي أبريل/نيسان 2013 صدرت للمفكر الفرنسي مذكرات تحت عنوان "يوميات"، تتألف من مجلدين، وكان قد بدأ في كتابتها عام 1962

ونال المفكر والفيلسوف الفرنسي طوال حياته جوائز عديدة وكرّم عدة مرات .

نعوم تشومسكي (1928) Avram Noam Chomsky

فيلسوف وناشط سياسي وعالم لسانيات أمريكي ، يعد من أبرز مثقفي العالم، واشتهر بنقده الحاد لما يسميه "الليبرالية المتوحشة" وللسياسة الخارجية لحكومات بلاده، وخاصة تدخلاتها العسكرية منذ الثلث الأخير من القرن العشرين .

ولد أفرام نعوم تشومسكي يوم 7 ديسمبر/كانون الأول عام 1928 في حي "أوك لين" الشرقي بمدينة فيلاديلفيا (ولاية بنسلفانيا الأميركية)، لعائلة يهودية يسارية الفكر، أبوه ينحدر من أوكرانيا وأمه من بلاروسيا .

نشأ مع أخيه في بيئة يهودية وتعلم اللغة العبرية التي كان والده يدرّسها، وشهد نقاشات داخلية بين أفراد أسرته حول نظرية الصهيونية السياسية . تزوج مرتين وله ثلاث أولاد .

بدأ تشومسكي دراسته في مدرسة أوك لين كونتري، وأكمل المرحلة الثانوية في مدرسة سنترال بمدينة فيلاديلفيا، وحصل على البكالوريوس في الفلسفة واللسانيات من جامعة بنسلفانيا عام 1949

كما نال شهادة الماجستير عام 1951 بأطروحته "الصيغ الصرفية في العبرية"، والدكتوراه في اللغويات من نفس الجامعة 1955.

انضم تشومسكي في صغره إلى جمعيات متعددة لكنه عُرف بانزعاجه من طريقة التدريس الصارمة آنذاك. أعجب بأفكار التيارات اليسارية وإن انتقد الماركسية فكرا وسياسة.

كان صهيونيا في بداية حياته، لكن "صهيونيته كانت من النوع الذي يريد صاحبها قيام دولة اشتراكية في إسرائيل، يعمل فيها اليهود والعرب جنبا إلى جنب على قدم المساواة"

ثم اتهمته لاحقا الأوساط الصهيونية بمعاداة السامية لأنه دافع عن حق أستاذ جامعي فرنسي في حرية التعبير دفاعا عن حقوق الفلسطينيين، وهو الدفاع الذي ما فتئ تشومسكي يمارسه منذ عقود .

اشتغل تشومسكي عام 1955 مساعد أستاذ في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا بأميركا، وعمل أيضا خلال 1957-1958 أستاذا زائرا بجامعة كولومبيا في نيويورك . وفي 1957-1958. حصل على زمالة المؤسسة الوطنية للعلوم التابعة لجامعة برينستون أصبح عام 1961 أستاذا في قسم اللغات الحديثة واللسانيات بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا.

وحصل خلال 1966-1976 على لقب أستاذ فخري للغات الحديثة واللسانيات، ثم عُين عام 1976 برتبة بروفيسور في هذا المعهد الذي منحه وظيفة أستاذ فيه مدى الحياة في ميدان تخصصه العلمي؛ يوصف تشومسكي بأنه "أب اللسانيات الحديث" وصاحب نظرية "النحو التوليدي" التي تعد أهم إسهام في مجال النظريات اللغوية في القرن العشرين. ومنذ التحاقه بالمعهد قام مرات بتعديل نظريته اللسانية لكن مع الحفاظ على مسلماتها الأساسية .

كما يعتبر منشئ نظرية "تسلسل تشومسكي" الخاصة بالتحليل اللغوي .

وفي المجال السياسي؛ اهتم تشومسكي مبكرا بالفلسفة الفوضوية وتوسع في انتقاد الرأسمالية الليبرالية والدعاية في وسائل الإعلام إضافة إلى السياسة الخارجية الأميركية، ولذلك فإنه لا يتردد في وصف نفسه بـ"النقابي الفوضوي، والليبرالي الاشتراكي ساند حركة الطلاب الاحتجاجية عام 1968، واعتقل عدة مرات حيث أدرجه الرئيس الأميركي آنذاك ريتشارد نيكسون ضمن لائحة "أعداء البلاد .

كما اشتهر عام 1967 بمعارضته للتورط العسكري الأميركي في فيتنام من خلال مقالته "مسؤولية المثقفين" فصُنف ضمن "اليسار الجديد .

يورغن هابرماس (1929) Jürgen Habermas

واحد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وأكثرهم شهرة وأغزرهم إنتاجا، فقد بلغ مجموع مؤلفاته قرابة خمسين كتابا تدور حول مواضيع شتى في الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية، وترجع أهمية دور هابرماس إلى ارتباط مشروعه الفلسفي الوثيق بالواقع، فقد كانت اهتماماته الفلسفية كما مواقفه المبدئية مرتبطة بمصير ألمانيا وملتزمة بهموم المجتمع والدولة الألمانية بُعيد انتهاء الحرب العالمية الثانية، حتى وصفه وزير الخارجية الألماني الأسبق يوشكا فيشر بأنه "فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة"، وذلك منذ أكثر من خمسين عاماً

تدور نصوص هابرماس حول إشكال مركزي، إشكال الحداثة وعلاقة الذات بالآخر، وقد تبلور هذا الإشكال عند هابرماس إبان حقبة الحكم النازي في ألمانيا الذي تأسس على مبدأ تفوق الذات الألمانية والعرق الآري، مرتكبا -والحديث هنا عن الحكم النازي- فظاعات بحق الأجناس والأعراق الأخرى المختلفة عنه، وقد تحدث هابرماس عن هذا قائلاً "أنتسب إلى جيل المثقفين الألمان الذين كبروا خلال المرحلة النازية، ونضجوا ثقافيا عند نهاية الحرب العالمية الثانية، وعاشوا في إطار جمهورية ألمانيا الفدرالية، وأصبحوا أساتذة لما بدأ طلبة فترة الستينيات يتمرّدون ويثورون ."

إن هدف فلسفة هابرماس هو التأسيس لأخلاق تواصلية تقوم على أساس الاعتراف بالآخر والتحاور معه دون ادعاء أي من الطرفين بامتلاك الحقيقة داخل فضاء عمومي مشترك، وقد اتسم مشروعه بنقد النتائج المدمرة التي أفضت إليها صيرورة العقلانية المستمرة لكل أشكال الحياة المعيشة من جهة، ومن جهة أخرى يؤكد تمسكه بالمشروع التنويري ووعوده التحررية مناهضاً بذلك الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت نفسها الذين أبدوا يأسا من المشروع الحداثي .

ولد يورغن هابرماس عام 1929 في غومرسباخ، وهي مدينة صغيرة تقع قرب مدينة كولون الواقعة غرب ألمانيا، وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية 1939، لم يكن هابرماس قد تجاوز سن العاشرة، وفي عام 1944، أي قبيل انتهاء الحرب العالمية بعام واحد، جُند في معسكرات "شباب هتلر" التي كانت منتشرة في عموم ألمانيا، وبعدها بفترة وجيزة أرسل للقتال في الجبهة الغربية .

تركت هذه الأحداث أثرا كبيرا في تكوين هابرماس الفكري واهتماماته السياسية والاجتماعية، "وهو ما أقر به في أحد لقاءاته قائلاً "لقد أثّرت فيّ أحداث الحرب الثانية بشكل خفي .

بدأ اهتمام هابرماس بالقضايا العامة بُعيد انتهاء الحرب العالمية الثانية، إذ سرعان ما عرف الفظائع النازية من البث الإذاعي لمحاكمات نورمبرغ التي طالت قادة الحزب النازي، فشرع بالاطلاع على أسس ومكونات الحداثة الغربية وتاريخها، وقد كان في تلك الفترة معجبا بشخصية الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر الذي ذاع صيته في أوروبا كلها عقب الحرب العالمية الثانية، وذلك لتمسكه بالحرية واستماتته في الدفاع عنها .

بعد انتهائه من الدراسات العليا عام 1955، عمل هابرماس صحفيا لمدة عام واحد، وفي تلك الفترة اقترح عليه أحد أصدقائه في الصحيفة أن يلتقي أحد أهم رموز مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو الفيلسوف تيودور أدورنو في فرانكفورت، وكان أدورنو قد قرأ نصاً لهابرماس بعنوان "جدلية العقلنة" بدا فيه متأثراً بأدورنو نفسه خاصة في كتابه الذي أنجزه مع هوركايمر "جدلية العقل"، لذ لم يتردد أدورنو بأن يعرض على هابرماس أن يعينه أستاذا مساعداً له ، وهو ما حدث عام 1956. وفي حديثه عن عمله بجوار أدورنو، قال هابرماس "إن "أدورنو هو العبقرية التي لم يسبق لي التعرّف على مثيل لها

في مسيرته الفكرية، نال هابرماس العديد من الجوائز التقديرية لمساهماته الفكرية، منها "جائزة أمير إسبانيا للعلوم الاجتماعية"، و"جائزة ثيودر أدورنو" في عام 1980، و"جائزة السلام" من جمعية الناشرين الألمان .

ورث هابرماس عن مدرسة فرانكفورت النقدية تقاليدها في نقد الحداثة التي كشفت عن الجوانب المدمرة للعقلانية وآليات السيطرة والضبط التي قدمتها المعرفة التقنية للسلطة، إلا أن هابرماس نحا منحى مختلفا عن أسلافه في مدرسة فرانكفورت، بما في ذلك أستاذه أدورنو نفسه، حيث لم يقف عند آفات العقلانية الأداتية، كما فعلت مدرسة فرانكفورت، بل تجاوزها ليؤسس لعقلانية تواصلية تستند على مبادئ قيمية وأخلاقية تتلافى علات العقلانية الأداتية .

في عام 1971، تسلم هابرماس منصب مدير مركز ماكس بلانك وعمل فيه حتى عام 1983، بعد ذلك عاد إلى عمله في فرانكفورت مديرا لمعهد البحث الاجتماعي واستمر فيه حتى تقديمه استقالته عام 1993، متفرغا بعدها للكتابة والنشر على نطاق واسع، ومن أبرز

مؤلفاته "الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي" (1983) و"العقلانية والدين" (1998) و"جدل العلمانية " 2007 .

في مسيرته الفكرية، نال هابرماس العديد من الجوائز التقديرية لمساهماته الفكرية، منها "جائزة أمير إسبانيا للعلوم الاجتماعية"، و"جائزة ثيودر أدورنو" في عام 1980، و"جائزة السلام" من جمعية الناشرين الألمان، إلا أن أهم الجوائز هي جائزة جون دبليو كلوج في واشنطن التي نالها في عام 2015، وتُعد هذه الجائزة أرفع تكريم يناله فيلسوف على أعماله مدى حياته حيث تبلغ قيمتها 1,5 مليون دولار أمريكي .

واحدة من أبرز سمات المشروع الفلسفي لهابرماس أنه ربط مشروعه الفلسفي بمصير ألمانيا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فعُرف بانخراطه الدائم في المناقشات العمومية التي شهدتها ألمانيا وأوروبا بعد الحرب الثانية، وقد ورث هابرماس ذلك الهم والقلق الألماني الذي ولدته النازية، لذلك ألح كثيرا في نظرية "الفاعلية التواصلية" على أنسنة عمليات العقلنة من خلال إضفاء أبعاد قيمية تواصلية مع الآخر.

ينطلق مشروع هابرماس من اعتبار أن "الحداثة مشروع لم يكتمل"، وهو بذلك لا يعلن القطيعة معها كما يفعل فلاسفة ما بعد الحداثة ، ذلك أن مسعاه النقدي يتمثل في تقويم الحداثة والعقلانية من خلال تأسيس معايير أخلاقية تقوم بضبط عمليات العقلنة وتحركاتها، وتتأسس هذه المعايير على اعتبارات التواصل والاعتراف بالآخر .

ومن أجل صياغة مفهومه للفاعلية التواصلية وللمجال العمومي الحديث، اضطر هابرماس إلى إعادة النظر في مسألة الحقيقة، إذ لم تعد الحقيقة معطى جوهريا سابقا على الوجود الانساني، إنما هي نتاج لعملية تبادل البراهين والحجج، وهي بذلك تتويج لاتفاق ذي طبيعة اجتماعية ، وهذا ما يسميه هابرماس بـ"النظرية الإجماعية للحقيقة"، حيث تغدو الحقيقة نتاجا للتداول العمومي والنقاش العام، والإجماع الذي ينتج عن هذا التداول ، ومن هنا يدعو هابرماس إلى التواضع في الإعلان عن الموقف، لأن ذلك من شروط الحوار، والاعتراف بإمكان الوقوع في الخطأ مبدأ من مبادئ النقاش العمومي، فلا شيء معفي من السؤال والنقد والمناقشة، وكل الموضوعات إنما تكتسب شرعيتها من خلال المناقشات العمومية التي تتيح الوصول إلى الحقيقة الإجماعية .

وإذا لم تكن مرجعية لسلطة سوى سلطة العقلنة والبرهنة يتعين على الجميع المشاركة في الحوار وفي خلق المعاني والرموز ، "فالمشروعية لا تتأتى إلا من خلال التفاهم والإجماع المتحرر من أي ضغط أو مساومة أو سيطرة، على اعتبار أن الإجماع الناتج من التفاهم البرهاني لا يستمد صدقيته إلا داخل مجال عمومي حر يستجيب لمقاييس الفاعلية التواصلية .

تشارلز تيلور (1931) Charles Taylor

فيلسوف كندي من موريال بالكيبيك . ولد عام 1931 يُعد أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الدينية تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة .

أستاذ العلم السياسي والفلسفة في جامعة مكغيل (مونتريال) حيث درَّس منذ 1961 إلى 1997. في عام 2007، عُين رئيسا، بالاشتراك مع عالم الاجتماع جيرار بوشار، في اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية التي سُميت لجنة بوشار تيلور يقع فكره الفلسفي بين ملتقى عدد من التوجهات والمجالات: فلسفة التحليل، الظاهريات، التأويلِيّات، الفلسفة الأخلاقية، الإنسِيات، الاجتماعيات، الفلسفة السياسية والتاريخ .

يُنظر إلى تشارلز تيلور باعتباره أحد أبرز مُمثِّلي الجماعاتيّة ، على الرغم من أنه لم يتبنّ قط مثل هذا الانتماء ، بل إن فكره أشد تنوعا وغنى على نحو يُبعِده عن الانحصار في مدرسة بعينها .

حسن حنفي (1935)

مفكر مصري، أحد منظري تيار اليسار الإسلامي، معروف بمشروع التراث والتجديد ، ويعتمد بشكل أساسي على مناهج التأويل والظاهرتية .

ولد الدكتور حسن حنفي بالقاهرة، وتخرج من كلية الآداب، قسم الفلسفة جامعة القاهرة عام 1956.

سافر إلى فرنسا في نفس العام على نفقته الخاصة للدراسات العليا، حيث حصل على الماجستير ثم درجة دكتوراة الدولة من جامعة السوربون عام 1966. ابتداء من عام 1967 عمل مدرسا بكلية الآداب جامعة القاهرة. في الفترة من عام 1971 إلى عام 1975 عمل في جامعة تمبل بالولايات المتحدة، ثم عاد لجامعة القاهرة في الفترة من عام 1976 إلى عام 1981، وانضم خلالها إلى حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدي، وهو الحزب اليساري المعروف .

في سبتمبر عام 1981 فصل من الجامعة مع من فصلوا من أساتذة الجامعات الذين عارضوا معاهدة السلام مع إسرائيل ، ولكنه عاد إلى الجامعة في ابريل عام 1982. عمل حنفي بجامعة محمد بن عبد الله بفاس لمدة عامين (1982-1984)، ثم بعدها انتقل للعمل بجامعة طوكيو باليابان في الفترة بين (1984-1987)، كما عمل مستشارا لبرامج البحث العلمي لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو أيضا. عاد حنفي إلى القاهرة عام 1987، حيث أشرف مع آخرين على إعادة تأسيس الجمعية الفلسفية المصري عام 1989 وشغل منصب السكرتير العام للجمعية منذ هذا التاريخ .

علي حرب (1941)

ولد علي حرب في بلدة البابلية (جنوب لبنان) في العام 1941. ومارس تدريس مادة الفلسفة في التعليم الرسمي اللبناني لحين تقاعده .

يتمتع علي حرب بموقع ثقافي وفكري متقدم في العالم العربي، بسبب كتاباته الفكرية والفسفية التي استهلها منذ العام 1985

واستقبلت كتبه بوصفها طريقة جديدة في التفكير، أو أسلوبًا جديدًا في الكتابة الفلسفية، أو رؤية مختلفة إلى الأشياء والعالم .

فالفلاسفة - كما يقول حرب - "مشهورون بأنهم من عشاق الحقيقة وشهدائها .

ثم أتى من يكتب عن "نقد الحقيقة"، فكان ذلك بمنزلة فتح أفق جديدة للتفكير والتنوير .

وقد شكلت أعماله إمكانًا للتفكير فُتحت معه أبواب جديدة بالمقاربة والمعالجة أمام النقاد والكتّاب والدارسين، فاعتمدوها مراجع في تحصيلهم، أو نسجوا على منوالها في كتاباتهم الفلسفية ، أو استخدموا تقنياتها المنهجية في الدرس والتحليل، أو اقتبسوا منها أو نقلوا عنها أفكارًا وصيغًا استخدموها في مؤلفاتهم ومقالاتهم، وأطاريحهم الجامعي .

طه عبد الرحمن (1944)

فيلسوف ومفكر مغربي يلقب بـ"فيلسوف الأخلاق" أو "فقيه الفلسفة". ألف كتبا عديدة تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحداثة، وأنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، وحصل على عدد من الجوائز

ولد طه عبد الرحمن عام 1944 في مدينة الجديدة بالمغرب .

درس طه عبد الرحمن المرحلة الابتدائية في مدينة الجدية، وانتقل بعدها إلى الدار البيضاء وأكمل دراسته الإعدادية والثانوية فيها .

حصل في جامعة محمد الخامس بالرباط على إجازة في شعبة الفلسفة، ثم سافر إلى فرنسا لاستكمال دراسته في جامعة السوربون، وحصل على إجازة ثانية في الفلسفة ثم دكتوراه السلك الثالث عام 1972 في موضوع "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود .

رجع إلى المغرب أستاذا في جامعة محمد الخامس بالرباط يدرّس المنطق وفلسفة اللغة، وحصل على دكتوراه الدولة عام 1985 بأطروحة تحت عنوان "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه .

عمل طه عبد الرحمن أستاذا للمنطق والفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ عام 1970 إلى 2005.

وهو عضو في "الجمعية العالمية للدراسات الحِجَاجية" وممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحِجَاج"، ورئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب

عبر سنوات من التدريس ومؤلفات عديدة ودراسات ومحاضرات فكرية في المغرب وخارجه، رسم طه عبد الرحمن مشروعا فلسفيا أو رؤية تميزه عن غيره من المفكرين، من خلال الجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشقيق اللغوي"، مع الارتكاز على مفاهيم من التراث الإسلامي ونفحة صوفية .

عمل على فك الارتباط بين الفلسفة ومفهوم الحداثة وبين الفكر الغربي كذلك، ليؤكد أن لكل ثقافة وحضارة فلسفتها وحداثتها الخاصة. وجعل الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة، معارضا بذلك الفكر الغربي الحديث الذي يستبعد الأخلاق في شقها العملي.

رفع شعار "الأخلاق هي الحل" أو ما سماه في بعض كتبه -مثل "روح الدين" و"سؤال العمل"- بـ"العمل التزكوي"، واعتبر أن الازدواجية في الفكر الإسلامي العربي شلت قدرة أهله على الإبداع الفلسفي، لاستخدام مفاهيم في الممارسة الإسلامية العربية تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل .

طالب بإعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، والاعتماد على مصطلحات وليدة من ثقافتنا، وإبداع المصطلحات والمفاهيم اللازمة لعملية التجديد، لأن المفاهيم هي المدخل للمعرفة وضبط السلوك المعرفي للإنسان .

انتقد نقل الحداثة الغربية للعالم العربي والإسلامي دون ابتكار وتمييز، ودون التفريق بين واقع الأشياء وبين روحها، معتبرا أن الروح تعني في هذا السياق مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يشكل الواقع تجسيدا لها، وبالتالي فالحاجة لبحث الحداثة كقيم ومبادئ لا كواقع .

لاحظ أن العالم العربي والإسلامي عرف ما سماه بـ"اليقظة الدينية" أو "اليقظة العقدية" منذ أكثر من ثلاثة عقود تحتاج وفقا لما ذكره في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" لـ"سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند "أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس

رفض اعتبار العقل كيانا مستقلا لأنه هو فاعلية الإنسان، وشدد على أهمية وضرورة الربط بين الفاعلية النظرية المجردة (العقل) وبين الشعور الذاتي الداخلي (الاحساس أو القلب) والعمل (التطبيق) .

سعى لتجديد الفكر الديني الإسلامي لمواجهة التحديات الفكرية التي تطرحها الحضارة الحديثة، ووضع نظرية أخلاقية إسلامية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة، بعدما فشلت في ذلك نظريات أخلاقية غير إسلامية أو غير دينية .

ألف ما يقرب من عشرين كتابا أنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، وتنوعت موضوعات كتبه بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحداثة، منها: "اللغة والفلسفة.. رسالة في "البنيات اللغوية لمبحث الوجود" (بالفرنسية)، و"المنطق والنحو الصوري .

كما ألف: "العمل الديني وتجديد العقل"، و"تجديد المنهج في تقويم التراث"، و"سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم"، و"روح الدين من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية " .

أبو يعرب المرزوقي (1947)

فيلسوف تونسي، دافع في مؤلفاته عن الحضارة الإسلامية وعن قيم الإسلام وتعاليمه، ولكنه في نفس الوقت انتقد التصورات التقليدية عن الفكر الإسلامي .

أصدر الكثير من الدراسات الفلسفية باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية

ولد أبو يعرب المرزوقي يوم 29 مارس/آذار 1947 في مدينة بنزرت شمال تونس .

أكمل تعليمه الابتدائي العام في منزل بورقيبة من محافظة بنزرت وحصل على شهادة البكالوريا في شعبة الآداب ثم على الأستاذية في الفلسفة من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس عام 1966

نال شهادة الدراسات المعمقة ثم الدكتوراه في الفلسفة اليونانية، وحصل على الدكتوراه عام 1991 من جامعة السوربون، وعلى شهادة في القانون من جامعة "آساس" باريس الرابعة، وعلى شهادة في الفلسفة الألمانية من "القصر الصغير" باريس الأولى .

درّس مادة الفلسفة في المعهد الثانوي بمنزل بورقيبة من محافظة بنزرت من 1970 إلى 1971 ثم في المعهد الثانوي بن شرف في العاصمة من 1974 إلى 1980، كما درّس أيضا الفلسفة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس من سنة 1980 إلى 2002 ومن 2005 إلى 2007

درّس في المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة في قرطاج بالعاصمة ثم سافر إلى ماليزيا ليعمل أستاذا للفلسفة في الجامعة الإسلامية العالمية في كوالا لمبور من 2002 إلى 2005

خلال مرحلة تعليمه الجامعي كان عضوا في الحزب الاشتراكي الدستوري الذي كان يتزعمه الرئيس الراحل الحبيب بورقيبة وذلك بين سنوات 1964 و1966 ثم انقطع عن ممارسة النشاط السياسي .

لم تمنعه أنشطته الفكرية وولعه بالكتابة عن العودة إلى عالم السياسية في 2011 حيث انتخب عضوا في المجلس الوطني التأسيسي (البرلمان) عن حركة النهضة الإسلامية في دائرة تونس .

1 - له توجه فلسفي إسلامي، وقد دافع في مؤلفاته عن الحضارة الإسلامية وعن قيم الإسلام وتعاليمه، ولكنه في نفس الوقت انتقد التصورات التقليدية للفكر الإسلامي

أصدر أبو يعرب أول كتاب له بعنوان مفهوم "السببية عند الغزالي" وتطرق فيه إلى المنطق الفكري لدى أبي حامد الغزلي حيث اعتبره أول مؤسس للعقل العربي وأنه بدل العقلانية اليونانية الساذجة المنغلقة بالإرادية المسلمة المنفتحة .

وخلال دراسته في فرنسا لم ينقطع عن الكتابة الفلسفية، فأصدر العديد من المؤلفات منها "الاجتماع النظري الخلدوني" 1983 و"الأبستمولوجيا البديل" 1986 و"إصلاح العقل في الفلسفة العربية" 1994 و"آفاق النهضة العربية" 1991 وغيرها .

وفي مسيرته الفكرية الطويلة تكون لأبي يعرب فكر يجمع بين الفكر الفلسفي النقدي والفكر الإسلامي، وهو ما جعل البعض يعتبره مؤسس الفلسفة العربية الحديثة، التي تقوم على وحدة الفكر الإنساني بين ما هو فلسفي وديني .

تأثر بابن تيمية وابن خلدون حتى إنه أحدث ضجّة كبيرة في أوساط بعض المفكرين والمثقفين العرب حينما قال إن ابن تيمية وابن خلدون أكثر فلاسفة الإسلام حداثة، وهما الوحيدان اللذان تجاوزا أفلاطون في ميدان التاريخ وأرسطو في ميدان المنطق .

لكن فكره واجه نقدا من قبل بعض المفكرين الذين اعتبروه مفكرا أصوليا متأثرا بأفكار ابن تيمية الذي يصفونه بالفقيه المكفر للفلاسفة .

لم يكن أبو يعرب مفكرا بعيدا عن السياسة فقد انتخب نائبا في أول انتخابات عقب الثورة الشعبية لعضوية المجلس الوطني التأسيسي (البرلمان) عن حزب حركة النهضة الإسلامي عام 2011. لكنه استقال من المنصب بعد عام واحد وأعلن اعتزال السياسة .

ورغم ابتعاده عن السياسة لم يتوان في انتقاد أطراف سياسية في المعارضة التونسية واتهامها بمساندة قوى الثورة المضادة، وواصل دعوته من أجل ترسيخ نظام سياسي يقوم على الفصل بين الدين ومؤسسات الدولة لكن يقوم على مرجعية إسلامية .

اهتمت مؤلفات أبي يعرب بقضايا الفكر الإنساني والفكر الإسلامي وتطرقت إلى التوجهات الفكرية والفلسفية لعدد من الفلاسفة اليونانيين والعرب .

من أعماله: "مفهوم السببية عند الغزالي" 1979، و"تجليات الفلسفة العربية" 2001، و"التكامل العربي سبيلا إلى نهضة إنسانية" 2003، و"أزمة الحضارة العربية المترددة" 2009

سلافوي جيجك (1947)

ولد سلافوي جيجك في ليوليانا، في سلوفينيا وقد كانت حينها مقاطعة في يوغسلافيا نال شهاداته الجامعية من جامعات بلدته وقد نال الدكتوراه في الفلسفة العام ١٩٨١ ثم زار باريس حيث زامل اكاديميين من تلامذة المحلل النفساني الشهير جاك لاكان ونال الدكتوراه الثانية العام ١٩٨٥ في التحليل النفسي من جامعة باريس الثامنة. بعدها عاد الى سلوفينيا حيث كان ناشطا سياسيا في المعارضة الديمقراطية لنظام تيتو .

والمعروف ان سلوفينيا هي اول مقاطعة إنفصلت عن يوغسلافيا بعد وفاة تيتو منذ ذلك الحين وطاقات جيجك موجهة نحو البحث العلمي والفلسفة .

نشر اول كتبه بالانكليزية العام ١٩٨٩ بعنوان " موضوع الايديولوجيا الرفيع" ، وهو ينشر بغزارة منذ ذلك الحين بحيث جاوز انتاجه العشرين كتابا .

الى جانب شعبيته ككاتب، جيجك محاضر واسع الجمهور. ولكن الاهم ان كل افكاره ونشاطاته مشدودة نحو هدف واحد : الامل في الثورة السياسية .

هو مفكر ماركسي يستخدم التحليل النفساني لشحذ ادواته الماركسية النظرية فالماركسية تهدف الى تحسين المجتمع والتحليل النفساني يهدف الى تحسين احوال مرضاه. ويرى جيجك الى التحليل النفساني على انه نظرية ترى الى اللاوعي على انه يقع دوما خارج الانسان، ويتجسد في الطقوس والممارسات .

وهكذا يجد ان أهداف التحليل النفساني تلتقي اهداف الماركسية لأن كليهما يعيّن الحيز الاجتماعي على انه الحيز الاكثر فاعلية للتحليل بسبب توسطه بين السياسي والفردي

مصطفى النشار (1953)

باحث وأكاديمي مصري ، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة ، جامعة القاهرة ، مصر . متخصص في تاريخ الفلسفة اليونانية والشرقية القديمة. عمل عميدا لعدد من الكليات في شارك في عشرات الندوات العلمية داخل مصر وخارجها، وله عدة أبحاث ومؤلفات، .مصر منها: "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي" في عدة أجزاء.(2013)، و" ما بعد العولمة: (2003) "قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري .

له أكثر من خمسين مؤلفا علميا في مجالات الفلسفة المختلفة وخاصة في الفسفة اليونانية والفكر المصرى القديم، وقد شغل في السنوات الأخيرة بقضايا الفكر المعاصر وخاصة قضية العولمة والهوية الثقافية وقضية حوار الحضارات وقضايا التعليم والمواطنة والمشاركة السياسية والعلاج بالفلسفة . ومن أبرز اسهاماته الفكرية رد الفلسفة اليونانية إلى مصادرها الشرقية وتأكيده على الأصل المصرى للفلسفة عموما والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص وقد أعلن رؤيته لذلك منذ بحثه المعنون ب"المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال" وكتابيه "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة" (1992) و"نحو تأريخ عربي للفلسفة" (1993) وقد طبق رؤيته الفكرية تلك في تأريخة للفلسفة اليونانية الذي صدرفي خمس مجلدات تحت عنوان" تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي". وكان له فضل التركيز على ابراز دور مصر في تاريخ الفلسفة وبدا ذلك في مؤلفاته: الفكرالفلسفي في مصر القديمة والخطاب السياسى في مصر القديمة وسلسلة أعلام التراث الفلسفي المصرى(3 كتب عن: ذو النون المصرى – رائد التصوف الاسلامى، على بن رضوان – وفلسفته النقدية، زكي نجيب محمود- والحوار الأخير)، وكتاب" رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين " .

وقد أسهم د. النشار بجهد كبير في ادخال الفلسفة التطبيقية إلى الدراسات الفلسفية المصرية من خلال عقد المؤتمرات والندوات العلمية الدولية والمحلية منذ عام 2004م، ومن الكتاب الذي حرره ونشره بعنوان " الفلسفة التطبيقية – الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة "(2006م)، وكذلك من خلال مؤلفاته في فلسفة التاريخ

وفلسفة التعليم وفلسفة الحضارة وفلسفة الثقافة والنقد الثقافي وفلسفة السياسة وفلسفة المستقبل. كما أسس دبلوم الفلسفة التطبيقية في الدراسات العليا لقسم الفلسفة وكذلك برنامج ليسانس كامل عن الفلسفة النظرية والتطبيقية في اطار التعليم المفتوح بجامعة القاهرة .

ويعد د. النشار من أبرز المدافعين عن الهوية المصرية والعربية والإسلامية ضد العولمة التي وصفها في كتابه "ضد العولمة" (1998) بالهيمنة على العالم ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وأكد على أن المقصود بها في الأساس " غربنة العالم وأمركته"، وفي ذات السياق كشف د. النشار في كتابه"مابعد العولمة"(2003م) عن أن العولمة مجرد مرحلة تاريخية ستنتهي بسقوط الإمبراطورية الأمريكية فيما بين 2020و2030م وتنبأ بأن الصين وشرق أسيا ستقود الركب الحضارى ودعا العالمين العربي والإسلام للاستعداد من الآن لهذه المرحلة بمد جذور التعاون مع هذه الدول في الوقت الذي حذرهم فيه من سطوة الهيمنة الأمريكية والاوربية على العالم الآن، ومن الخضوع للإرادة الغربية بدعوى حوار الحضارات لأن الحقيقة أن الغربيين لايؤمنون بالتكافؤ الحضارى وانما يؤمنون منذ فجر تاريخهم "بأن الحرب هي أب للجميع وملك على الجميع كما قال هيراقليطس منذ القرن السادس قبل الميلاد " .

جوديث بتلر – 1956 (Judith Butler)

تعد الفيلسوفة جوديث بتلر، أبرز زعماء النظريّة النقديّة المعاصرة (الجيل الثالث). وهي يهوديّة أميركيّة ذات أصول روسيّة – مجريّة، عانت عائلتها من الاضطهاد النازي، وفقدت جزءا من عائلتها في المحرقة النازيّة (حيث أبيدت عائلة جدتها في قرية صغيرة في جنوب بودابست). ولدت الفيلسوفة يوم 24 فبراير (شباط) 1956 بكليفلاند بولاية أوهايو. واهتمت بالفلسفة السيّاسيّة والاجتماعيّة ونظريّة الأدب والدراسات الثقافيّة والجنسانيّة والنوع الاجتماعي والهويّة. حصلت سنة 1984 على أطروحة الدكتوراه من جامعة يال، حول مفهوم الرّغبة عند هيغل، ونشرت رسالتها سنة 1987 تحت عنوان: ذواتٌ راغِبَة: تأملات هيغيليّة حول فرنسا القرن العشرين ، وطورت فيها فهمًا جديدًا للعلاقة بين الرغبة والاعتراف (دمجٌ لفكر اسبينوزا وهيغل) .

غادرت سنة 1993 جامعة جونس هوبكينز، بعد حصولها على كرسي ماكسين إليوت بشعبة البلاغة والأدب المقارن بجامعة بيركلي بكاليفورنيا، وهي السنة التي أصدرت فيها دراستها الشهيرة «هذه الأجساد التي يجب اعتبارها». كما حصلت سنة 2006 على كرسي حنة ارندت للفلسفة في كلية الدراسات الأوروبيّة العليا بسويسرا. وانتخبت سنة 2009 رئيسة محكمة هوسرل حول فلسطين، والتي تجمع المثقفين الأميركيين حول القضيّة الفلسطينيّة لحشد شروط سلام دائم وعادل بين إسرائيل وفلسطين، وذلك بفضل موقفها الثابت من رفض وشجب عنف الدولة الإسرائيليّة .

تنتمي جودي (كما يحلو لأصدقائها الجامعيين مناداتها)، إلى النظريّة النقديّة المعاصرة، بفضل إسهاماتها المتعددة حول قضايا فلسفيّة متنوعة، حافظت من خلالها على إرث مدرسة فرانكفورت. لذلك حصلت سنة 2012 على جائزة أدورنو الذائعة الصيت، عن جدارة واستحقاق، رغم هجوم الصهاينة عليها علنًا. وهناك الكثير من الدراسات التي اهتمت أخيرا بفكرها الفلسفي والسياسي، منها تحديدًا: «الفلسفة السياسية عند جوديث بتلر ، من تأليف بيرجيت شيبرز (2014)، الذي عالج فيها سياسات تشكّل الذات، فلسفة الإنسان السيّاسيّة، مفارقة العنف، نحو مجتمع ما بعد العلمانيّة. إلى جانب الدراسة النقديّة التي أنجزها ستيفان هابر سنة 2006 . تحت عنوان: نقد مناهضة النزعة الطبيعيّة: دراسات حول فوكو وبتلر وهابرماس»، ناهيك عن مئات المقالات، وسيرتها التي كتبتها سارة صالح تحت

عنوان: جوديث بتلر (2002)، وفحصت فيها مفاهيم: الذات، الجنوسة ، الجنس ، اللغة ، والنفس .

تشكّل الفكر الفلسفي لبتلر منذ مراحل مبكرة من حياتها . وقد جالت في الفكر الحديث، وساجلت اسبينوزا وروسو وهيغل وكانط، وطورت فلسفة فوكو وفرويد والتوسير وجاك لاكان وهابرماس وجاك دريدا وسيمون دي بوفوار .

في حوار معها، مع مجلة الفلسفة (العدد 66)، قالت بتلر، إن علاقتها بالفلسفة بدأت من قبو منزلها العائلي، حيث وضع والداها كتابات فلسفيّة مختلفة: هناك قرأت اسبينوزا (كتاب الإثيقا) وكيركغارد وآخرين .

بعد اطلاعها على هيغل، ستتبنى بتلر مفهوم الاعتراف الذي أثر في حياتها السياسية والفلسفيّة فيما بعد، نظرا لالتصاقه بوضعها الذاتي. فالرغبة في العيش، كما تحدث عنها اسبينوزا، غير ممكنة في نظرها إلا من خلال الاعتراف الهيغيلي، بحيث لا يرتبط الاعتراف بتحقيق الرغبة في العيش فقط، وإنما العيش بطريقة حرة ومختارة، أي أنه يطرح سؤال الهويّة تحديدًا التي لا تنظر إليها كشيء ثابت ومحنط، بل كهويّة تتشكل بحسب الظروف التي ينمو فيها الفرد وبفضل تنشئته الاجتماعيّة التي يخضع لها.

وهكذا فمعرفة الذات لا تتم من خلال الغير ولا ترتبط به، لأنها قد تكون هويّة غير اجتماعيّة، أو خاضعة لمعيّاريّة اجتماعيّة هي بمثابة أحكام قبليّة غير صحيحة، لذلك نقرأ لها في كتابها الذات تصف نفسها .

_ المدارس والمذاهب الفلسفية

_ المذهب المادي (الآلي - Mechanism)

جنح بعض العلماء في فهم الطبيعة والكائنات الحية والمجتمعات على ما هو معلوم من قوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء والطاقة ، وأن يردّوا الظواهر الحية في النبات والحيوان والظواهر النفسية والاجتماعية في الانسان إليها ، دون التنويه بخصوصية هذه الظواهر ، أو قوة غامضة سارية في الأجسام الحية ، وهم في ذلك يعتمدون على مبدأ السببية الفاعلة وعلى المصادفة .

ويعد الفلاسفة اليونان القدماء : لوقبيوس ، ديمقريطس ، أبيقوروس ، كانوا من أصحاب المذهب الآلي ، وكذلك الفيلسوف الهولندي سبينوزا كان من أشد أعداء فكرة الغائية (السلوك الإنساني خاضع لتأثير الغتية) .

وقد نهج هذا النهج في علم النفس وعلم الاجتماع مهندسون وعلماء ، زعموا أن الانسان لما كان يتألف من جسم مادي ومن قوى مختلفة ويوّل في حياته على استعمال أشياء مدية وقوى طبيعية وطاقات شتى وكانت قواعد الميكانيك وقوانين الفيزياء والكيمياء تفسر خصائص المادة والقوة ، أمكن أن نُطبق هذه القوانين والقواعد على دراسة الانسان وعلى دراسة شؤونه النفسية والاجتماعية ويكفي عندئذ نقل المصطلحات والقواعد والقوانين العلمية المعروفة في تلك العلوم إلى مجال الشؤون النفسية والاجتماعية .

الفرد عندهم مثلاً بمزلة النقطة المادية ، وبيئته الاجتماعية بمزلة حقل قُوى .

وإذا صحّ هذا التشبيه جاز أن ننقل قوانين الميكانيك ونطبقها على الظواهر النفسية والاجتماعية .

وعندهم أيضاً أن زيادة الطاقة الحركية في الفرد تعادل نقصان الطاقة الكامنة .

وكذلك مجموع الطاقة عند فئة اجتماعية مُسمّاه في زمن مُسمّى يساوي طاقتهما في الزمن البدائي مضافاً إليها مقدار العمل الذي أنجزته الفئة في غضون المدة الفاصلة بين الزمنين .

ومن أشهر هؤلاء العلماء الكيماوي الألماني " ولهلم اسفالد – 1853 – 1932 - ، يعرض ما يمكن تفسيره من الظواهر الاجتماعية بالاستناد إلى مباحث الطاقة .

يتلخص ذلك بما يلي :

1 – كل حادثة اجتماعية أو كل تغيير اجتماعي أو تاريخي ليس في نهاية التحليل سوى تحويل طاقة .

2 – ليس إنشاء الحضارة من وجهة مباحث الطاقة إلا تحويل الطاقة الأولى الخام إلى طاقة نافعة ، وكلما كان مقدار الطاقة النافعة كبيراً في هذا التحويل اشتد تقدم الحضارة .

3 – الإنسان جهاز تحويل لجميع أنواع الطاقة .

4 – مطابقة البيئة ليست إلا حُسن الاستفادة من الطاقة الأولى الخام وتحويلها إلى طاقة نافعة ، وكلما جاد المردود اشتدت المطابقة .

5 – يتألف المجتمع من أفراد يشتغلون لغرض مشترك فهو بمنزلة نظام خاص يقصد إلى استغلال الطاقة الأولى وتحويلها إلى طاقة مفيدة .

6 – إن للّغة والتشريع والتجارة ونقل البضائع والإنتاج وقانون العقوبات والدولة والحكومة وما شابه ذلك وطائف تؤديها وتقوم بها ، ويمكن أن نُعبر عن هذه الوظائف بألفاظ الطاقة لأن مقاصدها جميعاً الإفادة من الطاقة الخام وتقليل الضياع في تحويلها .

7 – ولما كانت جودة تحويل الطاقة هي التي تُسوّغ وجود المجتمع كانت أيضاً هي التي تُسوّف وجود الدول لأن وظيفة الدول الاشراف على تحويل الطاقة لفائدة رعاياها جميعاً .

8 – وعلى هذا ليست الثرة ولا المال إلا شكلاً مكثفاً للطاقة المفيدة .

9 – وليس العلم في النهاية إلا الشكل الأساسي الوطيد للاستفادة من الطاقة ، ولهذا كان دعامة المدنية .

وثمة طائفة من علماء النفس والاجتماع يتجهون هذا الإتجاه .

_ المذهب الأبيقوري – نسبة لأبي قور – 341 – 270 ق.م (Epicureanism)

فيلسوف يوناني رأس مدرسة فلسفية عرفت باسمه . ولد أبيقور في ساموس
ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره قصد أثينة ولم تطل إقامته فيها ، فرحل إلى آسيا الصغرى وعلّم في بعض مدنها .

ثم عاد إلى أثينة وافتتح فيها مدرسة سنة 306 ق.م. فأقبل عليه التلاميذ يتعلمون منه حياة اللذة السهلة

كان أكثر اجتماعاتهم في الحديقة لا في حجرات البناء يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق ، فدعيت حديقة أبيقور .

ومع أن أبيقور كان كثير الاعتداد بنفسه فإنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه باراً بهم ، وقف عليهم البناء والحديقة ، وأوصاهم بأن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة ، وانتشرت تعاليمه ،فتأسست مراكز أبيقورية في حوض المتوسط بعد وفاته .

أما النصوص التي وصلتنا عن أبيقور والتي حفظها ديوجينس اللايرسي في القرن الثالث الميلادي ، فهي رسالة موجهة إلى هيرودوتس في الطبيعيات ، ورسالة موجهة إلى فيتوكليس في الآثار العلوية ، ورسالة موجهة إلى ميناقايوس في الأخلاق ، ومئة وإحدى وعشرون فكرة هي ملخص المذهب .

لم يبق شيء من المؤلفات التي كتبها الرواقيون القدماء والأبيقوريون وصغار السقراطيين

بيد أن المشكلة عند الأبيقوريين أسهل مما هي عليه عند الآخرين, لسببين : أولهما أن ديوجينس اللايرسي احتفظ بثلاث رسائل وبمئة وإحدى وعشرين فكرة عرض فيها أبيقور خلاصة مذهبه ، وثانيهما أن الأبيقورية خلافاً للرواقية القديمة المتمثلة بثلاثة أعلام كبار ليس بين أفكارهم توافق أو تطابق دائماً, لا تتضمن بالمعنى الدقيق للكلمة إلا اسم أبيقور

أما الأبيقوريون اللاحقون منهم باستثناء لوكراس اللاتيني الذي يفصله عنه قرنان ونصف قرن من الزمن ليسوا تلاميذ حقيقيين ، بل فلاسفة أخلصوا له وتأثروا بفكره

وكذلك لا يوجد حتى في بداية العصر المسيحي أبيقوريون اتسموا بشمول إبيكتاتوس وماركُس أوريليوس الرواقيين اللذين كان لهما الفضل في الحفاظ على فكر المؤسس عدة قرون بعد وفاتهما .

سيطرت الأبيقورية على حوض المتوسط بأكمله ، فوجدت مدرسة أبيقورية في أنطاكية في القرن الثاني قبل الميلاد ، وتأثرت المذاهب الفلسفية في الاسكندرية بالأفكار الأبيقورية ، أما رومة فمع أنها عرفت الأبيقورية في حياة مؤسسها أبيقور ، فإن إشارات الخطيب الروماني شيشرون الثابتة إلى الأبيقورية تثبت أنها - أي الأبيقورية - ازدهرت فيها وسيطرت عليها في القرن الأول قبل الميلاد .

وكذلك وجدت مراكز للأبيقورية في منطقة نابولي الإيطالية وجوارها ، ومع أن الأبيقورية كانت ، وما تزال مزدهرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين ، فإنها أخذت تتفكك تدريجياً لتحل محلها المسيحية بمؤسستها الكنسية التي سيطرت على الفكر الأوربي في القرون الوسطى .

ولكن ما إن بدأ النصف الأول من القرن السابع عشر حتى لوحظ نوع من إحياء للأبيقورية سببه معارضة التجريبيين لعقلانية ديكارت ، والباعث على هذا الإحياء غاسندي الذي وضع النظرية الحسّوية للمعرفة الأبيقورية مقابل ديكارتية الأفكار الفطرية , ونصّرَ نظرية أبيقور الذرية بأن عدّ الإله علة لحركة الذرات ، خلافاً لأبيقور ذاته الذي عزا ذلك إلى الجاذبية الأرضية ، كما أنه رأى في الكون كلاً متماسكاً يتطلب وجود إله كلي القدرة ليوضح قوامه وغائيته .

وقد حاول غاسندي أن يوفق بين دعوته الكهنوتية وتجريبيته المضادة للديكارتية والمتأثرة بالأبيقورية .

ويلاحظ كذلك أن نفعية بنتام وستوارت مل قد تأثرت في جوانب منها بالأخلاق الأبيقورية وقد تكون الأبيقورية أول محاولة, في العالم الغربي, لتأسيس مذهب إنساني كامل

يعد القرن الثالث قبل الميلاد بداية مرحلة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط ، فأثينة التي كانت دائماً عاصمة فكرية لامعة فقدت سيطرتها السياسية وحقها في سك النقود وتفوقها البحري ، فأصبحت أسوارها العالية التي تربطها بالمرفأ مهدّمة ، وهذا ما عرّضها لهجمات قوى غريبة تمركزت على شواطئها .

أما في مجال الفكر فقد حدث اضطراب كبير بسبب اختلاف الفلاسفة على اقتسام الإرث السقراطي .

وإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكم أفضل سلاح في وجه السفسطائيين الذين كانوا يدعون أنهم يعرفون كل الأشياء معرفة كلية وشاملة ، فإن الكلبيّين هاجموا هذا التهكم بعنف محتفظين بمغزاه وحسب ، وإذا كان سقراط قد وضع مقابل ادعاءات السفسطائيين الموسوعية شكاً مريباً .

فإن الميغاريين قد جعلوا من الشك السقراطي ليس سلاحاً لمحاربة مزاعم السفسطائيين ، وإنما نوعاً من الجدل يقودهم إلى القول : إن الإنسان لا يستطيع الكلام عن شيء من دون أن يحدّده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن إسناده إليه ، وأن القضية " أ هي أ " هي الوحيدة التي يمكن إعلانها بحكمة

وإذا كان سقراط قد وضع اعرف نفسك بنفسك مقابل العلم الخارجي للسفسطائيين ، فإن القورينائيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية أن على الإنسان التمسك بمعرفة ما يحلو له والبحث عن المتعة. ولهذا اتخذوا من اللذة مقياساً للقيم جميعاً وهدفاً يسعى إليه كل إنسان .

وهكذا, فبينما توجه فكر سقراط بأكمله بقصد الوصول إلى الاستقلالية والسيطرة الداخلية ، فإن تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي ، وبالتالي من الانطواء على ذاته .

وفي هذه الأجواء المضطربة سياسياً واقتصادياً وفكرياً ، حاولت مدرستا الأبيقورية والرواقية تعليم الإنسان سمات اليقين القادر على إعطائه قواعد الحياة والتوفيق بينه وبين الطبيعة ، ومع التناقض القائم بينهما, فإن لهما رمزاً مشتركاً هو العيش بتوافق مع الطبيعة ، كما أنهما اتفقتا على جعل الإحساس أساس المعرفة ، وعلى عدم التسليم بمبادئ غير المبادئ الجسمية .

بيد أن هاتين المدرستين الطبيعيتين اتبعتا طرائق مختلفة: ففي حين طلب الرواقي من الإنسان العيش بتوافق مع الطبيعة ، وبالانسجام مع العناية الإلهية طلب الأبيقوري منه العيش بتوافق معها عن طريق خضوعه للإحساس معيار الحق والخير .

وهكذا إذا كانت الرواقية تطورت لتكون ماديةً وعقلانيةً أخلاقية ، فإن الأبيقورية تطورت حِسّوية ومُتعيّة .

إن الطبيعة في نظر الرواقي, هي نفسها الإله ، أما في نظر الأبيقوري ، فإنها حدث واقعي يجد فيه الإنسان الراحة والسلام ، ومن الواضح أن الرواقيين والأبيقوريين يستعملون تعبيراً واحداً لتمييز موقف الحكيم هو غياب الاضطراب ، أو انعدامه .

وإذا كان هذا الغياب مرتبطاً, عند الرواقيين بمنطق وبطبيعة غرضهما توضيح أن الأشياء والموجودات والأحداث مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة عليّة متعلقة بالإله فإنه عند الأبيقوريين يجب أن يتم من مجرّد فكرة تقول إن كل شيء في العالم يمكن توضيحه من دون حاجة إلى إقحام الآلهة أو القوى السحرية .

فالقدر في نظر أبيقور, غريب تماماً عن الإنسان الذي يعرف سلام النفس انطلاقاً من اللحظة التي يتوقف فيها عن الخوف من الأحداث الطبيعية لأن بإمكانه أن يوضّحها توضيحاً منطقياً وطبيعيا .

يمّيز أبيقور ثلاثة أقسام في الفلسفة : العلم القانوني والطبيعة والأخلاق

الأول أساس العلم ، ويعلم طرائق تمييز الحقيقة من الخطأ ، والثاني يبحث في كون الأشياء وفسادها وطبيعتها ، والثالث يميّز الأشياء التي توفر حياة سعيدة من الأشياء الضارة التي يجب الابتعاد عنها والعلم القانوني والطبيعة في خدمة الأخلاق وغايتهما دراسة الأسس التي تسمح بالتحرر من الآراء الخداعة للتوصل إلى حياة حرّة هادئة ومتزنة

والقانون الأبيقوري مختلف عن المنطق الأرسطي التصوري ، وعن المنطق الأفلاطوني الديالكتيكي ، وكذلك عن المنطق الرواقي الشرطي .

إنه منطق لا يحتاج إلى الكلمات إلا ليشير إلى ما هو موجود وهو وسيلة للاقتراب من الواقع وتتجلّى نقطة انطلاق هذا القانون في أن هناك أربع سمات للحقيقة : الإحساسات والتصورات القَبلية والانفعالات والتصورات الحدسية للفكر

وإنما هو صورة الإحساس في نظر الأبيقورية ليس صياغة ذاتية ونسبية كما تعتقد الأفلا مطابقة للواقع تنشأ من اتصال بين جسمين :

الأول خارجي حسي ، والآخر ذاتي متعلق بالعضو الحاس ، ولما كان الإحساس خامة تبدأ معارفنا بها لذا لا يمكن تسويغ صحته بالعقل الذي لا يكون عليه الإتيان بتفاصيل الإحساس وانتقاده ، بل العكس هو الصحيح ، أي إن الإحساس يفرض نفسه من دون حاجة إلى أي تسويغ لأن مجاله برأي أبيقور, متقدم على مجال العقل

وبذا خالفت الأبيقورية المذاهب العقلية التي اعتقدت أن الإحساس ليس نقطة انطلاق المعرفة الصحيحة ، كما خالفت المذاهب الريبية التي أكّدت استحالة المعرفة .

فالإحساس في نظر الأبيقورية يمكّن الإنسان من العيش في توافق مع الطبيعة ومع المجتمع وفي سلام داخلي وهو الأساس في الأحلام ، لأن الظلال الناجمة عن الموضوعات الغائبة هي التي تنتجها عندما تلاقي الحواس .

وهكذا أبعد أبيقور السمة الإلهية عن الحلم ليجعل من الإنسان سيد نفسه ومصيره حين يتكرر الإحساس يُحدث في الذهن معنى كلياً يُطبقه الإنسان على الجزئيات كلما عرضت له في التجربة .

فالإحساس يسمح للمرء بأن يسأل: هل هذا الحيوان ثور أم حصان؟ ، ويصدر أحكاماً تتجاوز التجربة الراهنة مثل قوله: هذا الشبح الذي أبصره هناك هو شجرة

بيد أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس والأسئلة تعني أننا ندرك معانيها إدراكاً متقدماً على الإحساس الذي حملنا على إصدار الأحكام وطرح الأسئلة

وهكذا فإن التصور القبلي ليس الأفكار الفطرية كما يدّعي شيشرون لتناقضها مع مادية أبيقور ، وليس فكرة خاصة تبقى في الذهن كما يؤكد شتاينهارت

وقد تستدعى الإرادة بقصد المقارنة إنّه في الواقع إحساس متكرر يترك فينا طابعاً واضحاً وأكيداً ، وفكرة عامة تؤكد تفوّق الإحساسات ، وذلك وفق انطباعات تتركها فينا إحساسات متقدمة تشبه الإحساسات المذكورة .

هناك كما يقول ديوجينس اللايرسي انفعالان يشعر بهما كل كائن حي : الأول موافق للطبيعة وهو اللذة والآخر غريب عنها وهو الألم ، وبهما نستطيع تمييز الأشياء التي علينا أن نبحث عنها ، وتلك التي علينا أن نهرب منها .

وكلما كانت هذه الانفعالات التي هي انطباعات الحواس فينا مستحبة أو غير مستحبة بحثنا عن الموضوعات التي تؤدي إلى هذه الانفعالات ، أو هربنا منها

فالانفعالات كالإحساسات والتصورات القبلية ، وتسمح لنا بإدراكها ، فندرك الملاذ علة اللذة, والمؤلم علة الألم .

لهذا التعبير الذي يعاين الكون في جملته منهجان :

منهج يؤدي إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة مثل الجوهر والخلاء ولا نهاية المادة ، ومنهج يؤدي إلى استخراج تفاصيل العالم من نظرة إجمالية ، مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر ، وإذا كان المنهج الأول يمكّن من إدراك اللامحسوسات في علاقتها بالمحسوسات ، فإن المنهج الآخر يمكّن من إدراك اللامحسوسات ذاتها .

يتلخص المبدأ الكبير لطبيعيات أبيقور بأن لا شيء خلق من لا شيء بفعل قدرة إلهية ، ولا شيء يمكن أن يرتد إلى العدم

وهذا ما يقود إلى مبدأ آخر يقول : إن الكون مؤلف من جسم وفراغ ومكان ، نستدل على وجود الأجسام بالحواس ، وعلى وجود الفراغ والمكان بضرورتهما ، وإلا فلن يكون هناك مكان تتحرك فيه الأجسام

فأجسام هذا العالم الموجودة بأعداد غير متناهية ، وفي امتداد الفراغ غير المحدود موجودة منذ البدء

أي إن العالم كان دائماً كما هو اليوم ، وهو هكذا منذ الأزل .

أما فيما يتعلق بالذرات ، فإنها على عددها غير المتناهي لا يمكن أن تُستنفد بخلق عالم أو عدة عوالم ، لذا فمن الضروري وجود عوالم لا تُحصى مشابهة لعالمنا أو مخالفة له

أما الغاية من دراسة الطبيعة ، فهي العيش بأمان تجاه الآخرين والأشياء ، ومن ثم الوصول إلى الرصانة .

بيد أن هذه الغاية لا يتوصل إليها إلا من لا يخاف : لا من الأساطير الأخروية ، ولا من الظاهرات الطبيعية ، ولا من الموت ، ولا حتى من الآلهة

يميّز أبيقور بين نوعين من الأجسام : أجسام مركبة وعناصر صنعت منها الأجسام المركبة يُطلق عليها الذرات .

إن الأجسام المركبة أنظمة مرتبة يمكن أن تفقد من ذراتها ، لأن ليس لها هوية مطلقة .

أما الذرة فهي عنصر صلب متراص ثابت لا يحتوي على أي فراغ أو أية مسافة ، ومع أن للذرات مقداراً يراوح بين حدّ أعظم وحدّ أصغر ، فإنها تبقى غير منقسمة ، وللذرات بالإضافة إلى خاصة المقدار خاصتان أخريان هما الشكل والوزن .

وأشكال الذرة لا يحصى عددها مع أنه متناه ، أما وزنها فهو السبب في حركة سقوطها نحو الأسفل .

ومع أن وزن الذرات يختلف باختلاف مقدارها وشكلها ، فإن هذه الاختلافات لا تؤدي إلى أي فرق في سرعة السقوط ، لأن كل الذرات تسقط في الفراغ بسرعة واحدة وعلى نسق واحد والذرات متحركة حركة محددة بعناصر ثلاثة هي : الثقل والتصادم والانحراف

الأول هو سبب الحركة العمودية لسقوط الذرات <

الثاني يؤدي إلى تغيير اتجاه الذرة من دون أن يؤثر في سرعتها التي تبقى ثابتة

والثالث يطلق على الحركة التلقائية أو الميكانيكية للذرات التي تحملها على التحول خارج خط السقوط بسبب وزنها .

وعن طريق نظرية الانحراف هذه تتوضح حرية الإنسان .

وهكذا فإن حرية الإنسان تقوم على أسس طبيعية مادية ، لا على اعتبارات ميتافيزيقية

ولما كانت الذرات ثابتة ، فلا يمكن أن تُسند إليها كيفيات متغيرة ، كاللون والرائحة والصوت وغيرها .

فالكيفيات تتعلق بالأجسام المركبة فقط, وهي إما أن تكون محمولات تعود إلى الجسم ذاته على الدوام, كالصّور ، وإما أن تكون أعراضاً يمكن أن تعود إلى الأجسام من وقت إلى آخر ، أي على نحو مؤقت كالعبودية .

طبيعة موجودة لا تُلمس ولا يقاوِم تحرك الأجسام ، ويمكن أن يشغله جسم ما ، فحيث يوجد الجسم يستمر المكان .

وهو أيضاً فراغ خالٍ مؤقتاً من أي جسم ، وضروري للحركة الدائمة للذرات ، إذ من دونه تستحيل الحركة .

وهو كذلك امتداد وامتداده غير متناه ، لأن الفراغ إذا كان محدوداً ومحصوراً لا يستطيع احتواء الأجسام في عدد غير متناه

أما الزمان فهو عرض الأعراض ، لا يوجد في ذاته ، ولا نحس به خارجاً عن حركة الأشياء وسكونها ، فهو يرافق الأحداث التي منها ينتج الإحساس به .

النفس في نظر أبيقور : جسم حار لطيف للغاية تكمن فيه جميع قوى النفس ، ولكن لا يكون إحساس إلا إذا ارتبطت النفس بالبدن : فهو الذي يتيح لها أن تمارس قدرتها على

الإحساس ، كما أنها بالمقابل هي التي تجعله حساساً ، فإن تفرّق شملهما تبددت النفس إذ إنها تتكون معه ، وتنحل بانحلاله ، فهي إذن مادية وفاسدة .

والنفس مؤلفة من تجمع أربعة أنواع مختلفة من الذرات تأتي منها خصائص الجسم الحي : النَفَس وتأتي منه الحركة والهواء ، ويأتي منه السكون والحار ، وتأتي منه الحرارة ، وأخيراً نوع رابع يأتي منه الفكر الذي يقوم بنشر الحركات الإحساسية في الأعضاء .

وهناك تمييز آخر تبقى صلته بالتمييز الأول غير واضحة ، وهو التمييز بين الروح والنفس : فالروح محلها في القلب ، ولها وظيفة وجدانية متمثلة في الإحساس والفكر والإرادة ، والنفس منتشرة في البدن كله ولها وظيفة حيوية قائمة على بث الحياة في الجسم .

وعندما تتحرك ذرات النفس ويُكرهها الجسم على القيام بحركات معيّنة بنشرها العنصر اللاجسمي ، بما تحمله من إحساسات بين عناصر النفس الأخرى وخلال الجسم بأكمله ، يتولد الإحساس ، فالإحساسات جميعها تعود إلى اللمس ، حاسة الجسم بأكمله .

وانطلاقاً من هذه الفكرة الأساسية عرف الأبيقوريون أنواع الحواس الأخرى من ذوق وسمع وشم ونظر .

فغاية نظرية الحساسية هي إثبات أن الإنسان كائن يعيش في اتصال وثيق مع ما يحيط به ، وفي توافق مع الطبيعة انطلاقاً مما يُنقل إليه من الإحساسات التي بها ، وليس بالغائية العنائية يُقوّم الإنسان .

أما الفكر فإنه ظاهرة عارضة متولدة من تنضيد الإحساسات المباشرة وتركيبها فالفكر يتولّد من الإحساس, وبتولده منه يعبّر عن مضمونه المجرّد من كل سمة زمانية ومكانية .

لم ينف أبيقور مطلقاً وجود الآلهة ، بل رفض الأساطير التي أسندها الجمهور إليها ، وعدّ الأفكار التي تُسند إلى طبيعتها دوراً في خلق العالم وتلاحق الزمان من أخطر الأفكار لأن العالم وجد من التقاء الذرات .

ولا يجوز الاستنجاد بالطبيعة الإلهية لتوضيح انتظام دوران الكواكب وتلاحق الزمان ، إذ ليس هناك لا عناية ولا قدر ، بل كل الأشياء من نتاج المصادفة

وهكذا فإن الآلهة موجودة ، ومن ينفي وجودها كمن ينفي البداهة .

فنحن أولاً نرى في المنام وفي اليقظة أشباهاً لابدّ أن تكون منبعثة عن الآلهة ذاتها ، وهذه تجربة تكفي لإثبات وجودها .

وثانياً عندنا عن الآلهة تصور قبلي بأنها موجودات سعيدة ومغتبطة تحيا في طمأنينة وسعادة كاملتين .

وثالثاً لابد من أن يقابل الوجود الفاني المتألم وجود دائم سعيد هو الآلهة المجبولة من مادة نقية خالصة لا يتطرق إليها الفساد .

تهدف الأخلاق الأبيقورية القائمة على مادية واضحة إلى بيان أن مذهب المتعة هو أسهل الطرق إلى الحكمة على طريق إعطاء الحكيم إمكانية إكفاء ذاته بذاته في وحدانية هادئة بعيداً عن الانفعاليين الحمقى .

وهي تدور حول غايتين أساسيتين هما : اللذة وحالة الطمأنينة والخلو من الهموم

ومع أن التوفيق بين هاتين الغايتين ليس سهلاً ، فإن جوهر الأخلاق الأبيقورية يكمن في الصلة بينهما .

بيد أن الغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور على ما يبدو, هي اللذة .

أما الطمأنينة فلا قيمة لها إلا بقدر ما تكون تابعة للذة ومنتجة لها .

ولهذا صوّر خصوم الأبيقورية الأبيقوريين في صورة فُسّاق وفَجرة لا يردعهم عن شهواتهم روادع .

ولكن بعضهم أقر ولاسيما سنيكا الرواقي وفورفوريوس الأفلاطوني بالسمو الأخلاقي للتعاليم الأبيقورية مستشهدين ببعض مبادئها .

والواقع أن مفهوم أبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم القورينائيين لها ، وذلك لأسباب ثلاثة أولها أن أبيقور قد قال بالمتعة الثابتة والمقوّمة خلافاً للقورينائيين الذين قالوا بتأثير فكرة هيرقليطس في التحوّل والتغيّر باللذة المتحركة ، وثانيها : أن أبيقور لم يسلّم إلا بلذة واحدة حسية هي لذة الجسد والبطن ، خلافاً للقورينائيين الذين سلموا باللذات الفكرية وثالثها : أن اللذة في نظر أبيقور ليست كما تخيّلها القورينائيون ، حركة وجيشاناً ، وإنما هي لذة تقوم على غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي .

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدأين أبيقوريين : الأول يقول إن الخير يتم اختياره دوماً بالإرادة ، والآخر يؤكد أن كل لذة خير وكل ألم شر ، لكن لا يتم اختيار كل لذة ، ولا تحاشي كل شر بالإرادة دائماً .

وهنا يميّز أبيقور كالقورينائيين موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع الميل المباشر فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة ، فإن على التبصر بالمقابل أن يزن عواقب كل لذة

وهكذا تُهمل اللذات التي تجرّ فائضاً من الآلام وتُتحمل الآلام التي تأتي بلذات أكبر .

ولهذا جعل أبيقور اللذات على ثلاث مراتب :

اللذات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة من إشباعها ، كالرغبة في الأكل ، واللذات الطبيعية وغير الضرورية التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة ، مثل الرغبة في تناول نوع معين من الطعام من دون غيره ، وأخيراً اللذات اللا طبيعية واللاضرورية .

كالرغبة في تاج ، وهي رغبات فارغة باطلة .

وهكذا فالحكيم هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات ، أو بالأحرى, بالاكتفاء بالقليل والتلذذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه

وهذا المبدأ يبيّن أن ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها ، وإنما في اللذة ذاتها

فالأخلاق الأبيقورية طائفة من التوجيهات التي تلجم الفكر عن الشرود وتردعه عن تجاوز الحدود التي عينتها الطبيعة ، والتقيّد بهذا المفهوم يوضح العلاقة بين الفكرتين المحوريتين اللذة والطمأنينة .

فطلب اللذة يستتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية : من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات ، ومن حساب اللذات ، ومن تصور اللذات الماضية أو المستقبلة التي يكوّن جانبها السلبي طمأنينة النفس

وهكذا يتوصل الحكيم بالعلم القانوني والطبيعيات والأخلاق إلى أمور أربعة هي التالية : عدم الخوف من المغيّبات ، وعدم الخوف من الموت ، والحصول على الخير بسهولة ، واحتمال الألم بسهولة .

فالحكيم إذن موجود حرّ ، تحرّر من فكرة الضرورة ومن الآخرين ، أي إنّه من دون سيّد ، ويكفي ذاته بذاته .

وصفوة القول إن أبيقور إنسان فكَّر بتعمق حول تفسّخ الأخلاق وحول الصيغ المختلفة للهستيريات الجماعية ، وأراد من خلال رسالته إلى معاصريه أن يبيّن لهم أن على الإنسان أن يكون سيد قدره .

_المذهب العقلاني (عقلانية - Rationalism)

العقلانية بمعنى العقل ، وهو المذهب الذي يقوم على الإيمان بالعقل وقدرته عن طريق الاستدلال العقلي الخالص على تحصيل الحقائق عن العالم من دون مقدمات تجريبية ، والمذهب العقلي بهذا المعنى نقيض للمذهب التجريبي ، بمعنى أن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية وليس عن الخبرة الحسية .

ومع أن الأفكار الفلسفية التي يمكن إدراجها ضمن المذهب العقلي قد ظهرت في كل مكان وزمان (عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، على سبيل المثال) فالروح العقلية بهذا المعنى لم تظهر حقاً ، إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا وألمانيا ، وكان أهم فلاسفة هذا المذهب ديكارت واسبينوزا وليبنتز ، ولقد وُصِف مفكرو عصر التنوير في فرنسا ،خاصة بأنهم عقلانيون عامة ، فهم على اختلاف اتجاهاتهم كانوا يؤكدون على النشاط الذي ينهض به العقل متبايناً عن الحواس في اكتساب المعرفة ، ظناً منهم أن المعرفة الحقة التي تتميز بالضرورة والكلية لايمكن استنباطها من التجربة بل من العقل وحده ، إما من معرفة قبلية كما يسميها أفلاطون،

أو من مبادئ فطرية موجودة بالعقل كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض كما يدّعي ديكارت، أو من مفاهيم تكون موجودة في العقل بالقوة على هيئة ميول واستعدادات سابقة ومستقلة عن كل تجربة، هذه الحقائق أو المبادئ سميت بالأوليات أو البديهيات، وسماها فلاسفة الإسلام المعقولات الأولى، أو الضروريات ، فيها يصدق العقل لذاته وبفطرته ولا يتطلب شيئاً سواه ، وكأن الذهن البشري قد بني بطريقة قبلية تعده سابقاً لتفسير معارفه البعدية على نحو ما ، تجعل المشروع العقلاني في البحث المجرد ينطوي بمعنى من المعاني على انكفائية ـ ذاتية ، وصف أصحابها فرنسيس بيكون على سبيل المثال، بأن العقلانيين كالعنكبوت ينسجون الخيوط من أنفسهم .

وينطلقون في معرفة الحقائق الأبدية بالاعتماد على المعرفة الميتافيزيقية لتلك الحقائق للحصول على اليقين الكامل، فالولع المطلق سمة راسخة عند أصحاب النزر العقلي، والذي تجلى بأكمل صورة في الفكر المطلق عند هيغل .

وإذا كانت العقلانية بالمعنى الفلسفي الدقيق تفيد المعرفة القبلية بوساطة العقل وحده، فلابد من تمييز هذا المعنى من العقلانية بالمعنى العلماني ، فقد وصف مفكرو التنوير

الأحرار في القرن الثامن عشر أمثال فولتير ، كوندورسيه بأنهم عقلانيون ، لأنهم ذهبوا إلى إعلاء العقل نقيضاً للخرافة والإيمان الساذج والتعصب ، والتزموا استخدام الحجج العقلية لمناهضة الاكليروس والدين ، وتحرير الفلسفة من قيود الخرافة والدوغماتية .

وكذلك الفلاسفة الأحرار أمثال لوك وستيورات مل ورسل ، وصفوا لاحقاً بأنهم عقليون ، بالمعنى العلماني لتأييدهم العقل .

بيد أن هؤلاء ليسوا بعقلانيين بالمعنى. الفلسفي للكلمة ، فهم ينتمون بقوة للتيار التجريبي ، إضافة إلى أن العقلانية بالمعنى الفلسفي لا تناهض الدين أو تنكر وجود الله أو تتشكك في ذلك، بل على العكس فكثير من الفلاسفة العقلانيين وصفوا الله في صلب نظامهم الفلسفي (ديكارت مثلاً) .

أما عقلانية العصر الحديث فكانت تهدف على الدوام إلى تجاوز التجربة الحسية بكل معانيها بحثاً عن الحقائق الضرورية عن الطبيعة الجوهرية للواقع في أنظمة ميتافيزيقية مفصّلة .

فتصور ديكارت العقلاني للمعرفة كان يقوم على فصل العقل عن الحواس وصولاً إلى المعرفة العقلية الخالصة المعرفة القبلية بحدس عقلي خالص غرسه الله في العقول للوصول إلى الحقيقة المطلقة بوساطة إدراكات متميزة للتفكير الرياضي مستعيناً بالمنهج الرياضي الاستنباطي لبلوغ اليقين والوضوح في بقية فروع المعرفة البشرية .

وهذا التصور العقلاني لاكتساب المعرفة عند ديكارت وغيره من أتباع العقلانية المحدثة كان بمثابة تعليل لمنطق الصدق وعلم الطبيعة الرياضي ، فالقضايا الصادقة تقوم على المنطق الاستدلالي التحليلي ولا تتطلب أي مقدمات تجريبية ، لأنها صورية تحمل يقينها بذاتها

وبناء على ذلك بنى ليبنتز على وجود هذه الأفكار الفطرية ضرورة وجود كذلك مبادئ فطرية تربط بين هذه الأفكار وتستنبط منها كل القضايا استنباطاً منطقياً ، ومن ثم وصف العقلانيون قضايا الرياضيات بأنها من ذلك النوع من القضايا، وعللوا لهذا صدقها، ومن ثم زعموا بأن ليبنتز الفيلسوف العقلاني هو الذي يقول إن المعرفة صورية، أو إنها تركيبية قبلية، وإن كان ليبنتز قد ذهب إلى أن القضايا العقلية بحكم كونها صادقة بناء على مبدأ عدم التناقض الذاتي فإنها لذلك تحليلية بالمصطلح الحديث .

ولم تفلت هذه النظرة العقلية الصارمة من انتقادات التجريبيين، الذين وإن أقروا بأن قضايا الرياضيات الصادقة تحليلية إلا أنها لا تقدم معلومات عن طبيعة العالم ، ومن ثم فحقائق العقل الخالص تفتقر إلى المحتوى الواقعي ، وأن البرهنة العقلية لا تكفي لمعرفة العالم مما جعل كَنت ، وهو العقلاني النقدي يقول بمعرفة تركيبية قبلية (غير قطعية) تؤكد فاعلية العقل إلى جانب التجربة الحسية من خلال بعض المفهومات الجوهرية التي يشترطها العقل في اختياره العالم الظاهري ، من دون أن يدعي أن العقلي هو وحده الحقيقي ، متجاوزاً العقلانية الديكارتية إلى موقف ابستمولوجي ترتبط فيه المعرفة بما هو معطى من التجربة ويفسره العقل بطريقة معينة .

أما التصور الانطولوجي للعقلانية أي البحث عما يوجد في العالم، ففيه أحال فلاسفة العقل الوجود إلى معقولية محض في نظام ميتافيزيقي قبلي ، عندما ذهبوا إلى أن الفكر مجرد صفة جوهرية للوجود وأن الوجود بمعنى من المعاني هو الفكر مستبعدين كل الصفات الأخرى حتى الوجود نفسه ، فكانت الانطولوجيا العقلانية عند كل من ديكارت وليبنتز واسبينوزا تنظر إلى الوجود على أنه حقيقة ثابتة مستقرة، بينما عقلانية هيغل جعلت من الوجود عامة قوامه الحركة والتناقض والصراع مطبقة الجدل على مظاهر الوجود ، فليس هناك ثمة واقع وعقل من جهة ، إنما لايوجد غير الفكر الذي يصنع كلاً من الحقيقة والواقع، فالفكر هو المطلق ، يتجسد في الطبيعة والتاريخ وفقاً لقوانين ضرورية كلية ، هي قوانين الفكر نفسه ، على مبدأ الحتمية والجبرية، فالضرورة شاملة وكلية لا تفسح مجالاً للقول بحرية الإرادة ، فالإرادة يردها اسبينوزا إلى العقل، وإذا كان هناك مقدار من الحرية الفردية فهي تمثل قدرة الإنسان على القيام بعمل يحافظ به على وجوده .

وقد تغلغل المذهب العقلي إلى أبعد من نظرية المعرفة والوجود وتطرق إلى اللاهوت، وصار الاتجاه العقلي في اللاهوت يعني تفسير قضايا الدين تفسيرات تتفق مع العقل ولا تقول بالخرافة والتأويلات الخارقة للطبيعة ، وتجعل من الأخلاق العقلانية أساساً للاعتقاد الديني .

وقد حاول اسبينوزا وفق هذا المعنى تقديم تفسير عقلي لكل ما يبدو خارقاً للطبيعة في الدين .

وذهب القائلون بالعقلانية في علم النفس إلى رد الوظائف النفسية كالإرادة إلى العقل ، وأولوا عنايتهم في المسائل الأخلاقية وإدراك المفاهيم الأخلاقية كالعدل والخير بالمبادئ العقلية .

وفي علم الجمال اهتموا بالطابع العقلي للإبداع .

واليوم يسعى بعض الفلاسفة إلى وضع نظريات تمثل إحياء للعقلانية غير الميتافيزيقية ، بالتأكيد على وجود حقائق عن العالم الحقيقي يوفرها العلم ، وتقوم الفلسفة باكتشاف ماهيتها ، وهذا نمط لتجاوز عقلانية سابقة كانت تهدف على الدوام إلى تجاوز التجربة الحسية بكل معانيها بحثاً عن الواقع الجوهري .

_ المذهب الوجودي (الوجودية - Existentialism)

الوجودية تيار لا عقلاني في الفلسفة المعاصرة ، يُجمع أصحابه على أسبقية الوجود على الماهية ، وعلى أن هذا الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة ، وعلى أن الإنسان يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته باختياراته ومواقفه .

فالوجودية فلسفة تنطلق من الذات التي تعي نفسها في نطاق وجودها الكامل بوصفها فاعلةً ومركزاً للشعور والوجدان ، إنها فلسفة الإنسان في وجوده الذاتي والاجتماعي، فلسفة تتميز بميلها إلى الوجود ، ولا تبالي بماهيات الأشياء وجواهرها، كما لا تبالي بما يسمى بالوجود الممكن، والصور الذهنية المجردة .

إن غرضها الأساسي هو وحدة الوجود والموجود التي لا تنفصم عراها أبداً

ويعد كيركغارد الأب الروحي للتيار الوجودي المعاصر ، ويرى أن وجود الإنسان أسبق من كل المذاهب ، على الرغم من أنها محاولات لفهم الإنسان .

إلا أن الواقع الفردي والواقع العام يتجاوزان كل نسق فلسفي ، فالوجودية فلسفة ضد مذهبية ، إنها فلسفة مختلفٌ بشأنها حتى بين أتباعها، فعدد الفلسفات الوجودية يساوي عدد الفلاسفة الوجوديين ، ومن الصعب عرض نموذج يشتمل على خصائص الوجوديات كله ا، أو جعلها في نسق واحد، بيد أن هناك إجماعاً على أن الوجودية بأوجهها المتعددة قد ركزت على فهم فحوى الوجود الذي يحيط بكل موجود : العالم ، الذات ، الذات الأخرى ، الله .. من منطلق خاص هو فهم الوجود الوجودي ، فوضعت الإنسان في صلب اهتماماتها، واقتربت منه من منطلق حريته ووعيه وبوصفه كائناً مهددا ً.

للوجودية جذور اجتماعية. تاريخية توضح بعض ملامح نشأتها وتطورها، إذ إن معاصرة الوجوديين لأحداث الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وتبعات الحرب الباردة التي قسمت أوربا والعالم إلى شرق وغرب ، والأزمة الاقتصادية العالمية في ثلاثينات القرن العشرين رسخت شعورهم بالقلق والخوف على الإنسان ومصيره، فتركت الأحداث السياسية والاجتماعية بصماتها على مسيرة كل مفكر وجودي ، ووجدت لها أصداء في نتاجه الفكري ، يعبر عنه بطابع مأسوي مهيمن ، وزاد المأزق المعيش من طابع الفردية والالتزام في المؤلفات الفلسفية وفي التعبير عن التاريخ الفردي للمؤلفين ، فتصدى الفكر الإنساني

لحل أزمات هذه الحقبة ، وقدمت الوجودية نفسها في إطار الدفاع عن الإنسان الفرد بغض النظر عن المفاهيم والمصطلحات المجردة عن الحق الاجتماعي، والحق التاريخي .

يرجع بعض مؤرخي الفلسفة أصول الفكر الوجودي إلى سقراط والرواقيين - الرواقية ، وإلى أوغسطين والأكويني ، وبسكال ومين دي بيران ، وغيرهم. بيد أن الوجودية بحلّتها المعاصرة ، وعلى اختلاف ممثليها كانت ثورة ضد المذاهب العقلية لعصر التنوير والفلسفة الألمانية ، وكانت رداً عنيفاً على المنظومة الهيغلية خصوصاً، وانقلاباً على فلسفة الجوهر والركون إلى التحليل الميتافيزيقي المفسر للعالم والإنسان على نحو عقلاني شامل، وعلى الموضوعية المنطقية .

باختصار كانت ثورة على كل تعميم وتجريد، وقد ورثت الكثير من موضوعاتها من المنظومات الفكرية والفلسفية التي سبقتها مباشرة، كفلسفة كيركغارد ونظرية إرادة القوة عند نيتشه ، ونزعة برغسون الحيوية ومفهوم الحدس ، وفينومينولوجيا هوسرل ، إضافة إلى تأثر بعض الفلاسفة الوجوديين أمثال سارتر بالكانتية المحدثة والماركسية .

تُصنف الوجودية ضمن تيارين متعارضين داخل جنس واحد : وجودية مؤمنة (دينية)، ووجودية ملحدة ، ومحك الاختلاف هو موقف الفيلسوف الوجودي تجاه الله : الموقف الأول يضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله، ويمثل هذا الموقف كل من كيركغارد، وغبرييل مارسيل ، وكارل يسبرز ، ونيكولاي برديائيف (1874ـ1948) ، والموقف الثاني يرى الإنسان وحده في عزلة تامة، ويمثل هذا الموقف كل من نيتشه، ومارتين هايدغر ، وجان بول سارتر ، وألبير كامو .

وللدقة في التصنيف فإن الوجودية تنقسم انقساماً حاداً إلى الوجودية ما قبل هايدغر، والوجودية ما بعده، من منظور أن هايدغر هو المؤسس الحقيقي للوجودية بصورتها المتكاملة، فقد أخذ عن هوسرل منهجه الظاهراتي وطبقه في كتابه الشهيرالوجود والزمان مؤسساً بذلك علم الوجود الإنساني الذي كان له تأثير كبير في الفلاسفة الوجوديين وخاصة سارتر .

وعليه أدت الفينومينولوجيا دوراً مهماً في الفكر الوجودي بوصفها روحاً محركة له، حتى سميت وجودية هايدغر وسارتر بالوجودية الفينومينولوجية .

والحقيقة إن تيار الوجودية المؤمنة لم يبلغ من القوة والأهمية ما بلغه تيار الوجودية الملحدة، أولاً لأنه لم يجد قيادة فكرية نظرية كتلك التي وجدها تيار الوجودية الملحدة في فلاسفة كبار كسارتر وموريس ميرلوبونتي، ولأنه ثانياً لم يحسن استغلال الهزة العنيفة التي أثارها انبعاث الحركة الوجودية بعد عهد التحرير في شخص زعيمها الملحد سارتر ولاسيما في كتابه الشهيرالوجود والعدم ، ونزعته التشاؤمية .

يتفق الفلاسفة الوجوديون في مبادئهم على أن الوجود يسبق الماهية، والوجود في المقام الأول هو الوجود الإنساني، وهذا الوجود متناهٍ لدخول الزمان في تركيبه. ويفهم من الوجود أنه فعل وعمل أنه انتقال من الممكن إلى الفعل، ويرافق هذا الانتقال حرية الاختيار، فالكائن الموجود الذي يختار مصيره طواعية هو الكائن الذي تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية

فالوجود عملية اختيار حر دائم لتحول فاعل دائم أيضاً. ووجود الإنسان الفرد يرتكز على مبدأ حريته في الاختيار والفعل، ومن هذا المنطلق يتحمل الإنسان مسؤولية وجوده، وهذا يؤدي به بالضرورة إلى السعي نحو تشكيل ماهيته، هذه الماهية الخاصة به وحده التي يبنيها باستمرار انطلاقاً من استكشاف إمكاناته الخاصة باختياره الحر للشخصية التي يؤديها بحرية تؤهله لاتخاذ قراراته، فيكون المسؤول الوحيد عن هذه القرارات وهذه الاختيارات

ففكرة أن الوجود يسبق الماهية لا تعني سوى أن الناس لا تحدهم طبيعتهم المسبقة عن ممارسة اختياراتهم، وأن اختياراتهم على العكس هي التي تحدد طبيعتهم .

تولي الوجودية اهتماماً بالغاً بمسألة الحرية بوصفها جوهر الطبيعة البشرية ، وتعرّفها بأنها اختيار الفرد لممكن واحد من بين عدد لا نهائي من الممكنات . ويكمن مصدر النزعة الإرادية في تفسير الوجودية للحرية في الفصل بين الاختيار وظروفه ، أي في عزل الفرد عن الضرورة الموضوعية أي عن القوانين ، وعليه يحول الوجوديون مشكلة الحرية إلى مشكلة أخلاقية بحتة ، ويعدون الحرية غاية قصوى بوصفها حرية الفرد في المجتمع .

وترى الوجودية أن الإنسان لا يمكن فهمه إلا في المواقف التي يختارها لنفسه، وأن أسبابها ليست كلها خارجية ولكنها في مزاجه أو انفعالاته أو إرادته ، وهو ما يعبر عنه الظاهراتيون فوجود الإنسان عند هايدغر هو انفعالاته بهذا العالم، والعالم عند سارتر بفكرة القصدية مشتق من الوجود الذاتي للإنسان، وهو وجود لا يعتمد على القوانين الموضوعية ومفتاحه الإنسان بما يصنعه بنفسه .

ويستخدم سارتر فكرة أن الوجود عبث لينكر مبدأ السبب الكافي، ويطلق هايدغر على هذه الظاهرة اسم السقوط، ويقول : إن تجربة السقوط تثير فينا القلق والحيرة ولكنها ضمان للحرية .

وتعد التجربة الإنسانية عند الوجوديين أساس التجربة الوجودية، لأن الوجود هو المنبع الأساسي لجميع الأبحاث والتأملات الوجودية، ولا يمكن إدراك الوجود إلا من حيث إنه وجود بعد أن الإنسان ذات محضة يصنع ذاته بمطلق حريته فتكون الحرية جزءاً من ذاته الوجودية التي لا تدرك إلا بالإرادة والعاطفة، ففي ذات الإنسان قوى تتعارض وتتضارب أحياناً لتؤلف الديالكتيك الذي تحدث عنه الوجوديون ، فالعاطفة وحدة متوترة تحوي إمكانية التألم والحب والقلق ويقابلها السرور والكراهية والاطمئنان ، والمعنى الوجودي للتألم مصدره الحد من تحقيق الممكنات ، وهو شعور الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جراء صلتها بالعالم وبالآخرين ، من حيث إنه ماهية ناقصة تسعى إلى استكمال نفسها عبر الانفتاح على الآخرين .

أما الحب الوجودي فهو إفناء للآخرين في الذات، وبالمقابل فإن الكراهية شعور من الذات ضد إباء الآخرين الدخول في حوزتها .

ومن عناصر العاطفة التي اهتم بدراستها كيركغارد وهايدغر وسائر الوجوديين هو القلق ويعرفه كيركغارد في كتابه فكرة القلق أنه نفور عاطف وعطف نافر ، ويقول هايدغر : إن القلق يكشف عن العدم ، ولا يتم التقاء القلق بالطمأنينة إلا عند الشعور بالموت ، والأصل في هذا القلق هو شعور الفرد في فعله الحر بالخطيئة الناجمة بالضرورة من الاختيار. ، لأن الاختيار نبذ للممكنات، والاختيار ينطوي على المخاطرة، والمخاطرة تستدعي القلق ، وبهذا يتسلل العدم إلى الوجود ، ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة بين العدم والحرية والقلق

أما سارتر فلم تحتل تجربة القلق في فلسفته المكانة التي نالتها عند كيركغارد أو مارسيل، لاقتناعه أن الفرد باختياره مسؤول عن نفسه وعن العالم كله .

ويرفض الوجوديون المعرفة العقلانية لأن العقل لا يوصل إلى الحقيقة، فالمعرفة لا تأتي إلا عن طريق ممارسة الواقع، ولا يمكن وضع الحقيقة الواقعية في تصورات دقيقة محكمة، أو حبسها ضمن مذهب مغلق، لأن الخبرة والمعرفة شذارت غير مكتملة، ولا يمكن لأي عقل أن يعرف العالم معرفة تامة، فلكل فيلسوف وجودي أسلوب خاص في التفلسف

والوسيلة الحقيقية للمعرفة أو التغلغل في عالم الوجود هي الحدس ، بمعنى التجربة الوجودية عند مارسيل، والتفهم عند هايدغر، وتبين الوجود عند يسبرز، وهذا الحدس هو المنهج الظواهري عند هوسرل مع تفسيره تفسيراً لا عقلانياً

للوجودية تأثير كبير في كثير من العلوم المختلفة، كعلم النفسد، والطب النفسي د، وعلم التربية، والآداب، فقد اهتم الفلاسفة الوجوديون بعلم النفس، والطب النفسي، خاصة سارتر الذي تحدث عن علم النفس الفينومينولوجي، في كتاباته خاصة في كتاب نظرية الانفعال الذي قدم فيه دراسة عميقة في الانفعال الفينومينولوجي، كما قدم في كتابه الوجود والعدم، دراسة بعنوان الخطوط العامة لتحليل نفسي وجودي .

وبالمقابل استفاد الكثير من الأطباء والعلماء النفسيين من أفكار الوجودية، فانتقد ڤانغر مدرسة التحليل النفسي، وعدّ التقسيم الفرويدي للذات البشرية إلى الأنا، والأنا الأعلى، والهو تقسيماً خاطئاً ووهماً مطلقاً، لأن طاقة الإنسان وذاته ترتكز على اللحظة الراهنة من خلال الأنا التي تستطيع أن تفعل ما تريد، ولا يستطيع اللاشعور في التحليل النفسي أن يقضي على قدرة الإنسان على التحكم بذاته .

كما قدمت الوجودية نموذجاً جديداً، ومصطلحات جديدة لتطوير نمط إنساني جديد في الفلسفة التربوية، فسعى داوين هوبنر إلى تطوير المناهج التربوية من منظور التجاوز الزماني للذات .

كما أدّت الوجودية دوراً حيوياً في الأدب، فعبرت عن نفسها في المسرحيات والروايات التي تناولت موضوعات تهم الوجود الإنساني ومعاناته مثل الحرية والقرار والمسؤولية والتباهي والاغتراب، الخطيئة والموت وغيرها

فبرزت في هذا المجال مسرحيات سارتر الذباب والأبواب المقفلة والفوضى والعبقرية ، إضافة إلى أدبياته الشهيرة أيضاً الجدار والدوامة، وكذلك روايات ألبير كامو الغريب والطاعون .

وضمن هذه الدائرة لمع نجم فرانز كافكا ، حيث رفعته رواياته إلى مصاف كبار الأدباء الوجوديين وأهمها المحاكمة والقصر والمسخ .

وامتد تأثير الوجودية إلى الفن التشكيلي أيضاً، فكان لها بصمة في الفن الحديث والمعاصر، إذ أسهمت في تطوير أشكال جدية من الفنون التشكيلية مثل التكعيبية ، والسريالية ، التي تجلّت في أعمال الرسام الفرنسي سيزان .

ولم يفلت الفكر العربي من دائرة تأثير الوجودية، فقد طالت بعض الأدباء والمفكرين أمثال عبد الرحمن بدوي الذي أكد إنسانية الحضارة العربية ووجودها وهويتها، مقابل الحضارة الأوربية .

المذهب الذرائعي والبراغماتي (Instrumentalism, pragmaticism)

الذريعة هي الوسيلة وجمعها ذرائع ، والذرائعية هي مذهب جون ديوي، الذي يقرر أن الأفكار والنظريات والمعارف والنتائج والغايات وسائل وذرائع دائمة لبلوغ غايات جديدة، وتعديل وتوضيح المعايير والمعارف دوماً في ضوء الخبرات المتراكمة، أي إنها ذرائع لمزيد من العمل، وعلى هذا كل نظرية هي أداة أو ذريعة إلى العمل، ولا قيمة لها إلا إذا كان لها نتيجة عملية .

والعلة الذرائعية هي العلة الأداة لإحداث النتيجة. والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة، وإن كان من المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه في كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل المعرفة وإثرائها بالخبرة التي تعدل من المعلومات السابقة وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد .

والذرائعية ضرب من ضروب البراغماتية ، أهم إسهام فكري أمريكي راج في الربع الأول من القرن العشرين، وتأثر بها الكثيرون في أوربا وغيرها، ومن هؤلاء جورج سيمل وإدموند هوسرلوهنري برغسون .

والبراغماتية فلسفة صاغها واخترع اسمها لأول مرة تشارلز بيرس، كمنهج للتفكير أو كنظرية في المعنى ، وأعاد وليم جيمس صياغتها نظريةً في الصدق ، وطورها جون ديوي وأذاعها نظرية في القيمة ، وفرديناند شيلر مذهباً في الإرادة

البراغماتية عند بيرس وجيمس .

وصف بيرس البراغماتية بأنها منهج للتيقن من معاني الكلمات الصعبة والمفهومات المجردة ، وأرادها أن تكون قاعدة منطقية يعبر عنها قوله المشهور : تدبر الآثار التي يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذي نفكر فيه، وعندئذٍ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هي كل فكرتنا عن هذا الموضوع .

ويزيد الأمر توضيحاً قوله : إن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة ، بمعنى أن الفكرة هي التي تعطي لسلوكنا معناه، ولكن جيمس طور فكرة بيرس وقلب هذه القاعدة في المعنى إلى قاعدة في الصدق ، ووصف البراغماتية بأنها لا تحدد معاني الكلمات فقط لكنها أيضاً نظرية للتيقن من صدق الواقع ، فطالما أن الفكرة هي مضمون

سلوكنا ، فإنها تصدق بما يكون لها من نتائج طيبة ، أو بمقدار ما تساعدنا في الوصول إلى علاقات مرضية مع أجزاء الخبرة الماضية والمستقبلية .

وقد ضايق بيرس تحريف جيمس لنظريته، وآثر أن يطلق عليها في نهاية الأمر اسم البراغماتيكية عام (1905) تمييزاً لها من براغماتية جيمس ، ومستعيراً تعبير كَنت عن الفكرة البراغماتية عن الشيء ، ويقصد بها الفكرة أو المعتقد الذي يرسخ في الأذهان عن الشيء ، والذي بمقتضاه يسلك المرء حيال هذا الشيء سلوكاً خاصاً يجعل من الممكن

وليس هذا المعتقد الذي يستقر في الاستفادة منه لتحقيق ما يصبو إليه من غايات الذهن عن الشيء هو فكرة عن آثاره المحسوسة فقط، ذلك لأن المعتقد لا يكون معتقداً إلا إذا كان له تأثير في السلوك، بحيث ينظم هذا السلوك ويؤدي إليه، وهو ما يسمى بالعادة

فالمعتقد هو عادة سلوكية يطورها كل كائن لنفسه ويحقق بها حاجاته، وهذه العادات هي قواعد السلوك التي تحدد ما يمكن أن يفعله المرء في ظروف معينة لتحقيق نتائج معينة، وامتلاك هذه العادات يعني العلم بطرائق إشباع الحاجات .

وعلى هذا فإن براغماتية بيرس تجعل المعنى قائماً في طريقة السلوك إزاء لفظ معين، فإذا كان هناك تجريد، فالتجريد يكون لطريقة السلوك وليس لصفات الأشياء .

وإن الوصول إلى الخصائص الحسية أو المفسرة لكلمة ما معناه إجراء عملي نقوم به، ونصل إلى نتائج، ويتألف معنى التصور أو الفكرة من مجموعة تلك النتائج ، وبمعنى آخر: إن الأفكار ما هي إلا خطط للسلوك العملي .

أما نظرية الصدق التي انتهت إليها البراغماتية عند جيمس، فقد أصبحت جوهر الفلسفة العملية، وسادت كحركة واضحة المعالم، جعلت من العمل مبدأ مطلقاً ، تدرس الواقع لا المجرد .

والفيلسوف العملي يهتم بالمدرك وليس المتصور ، أي يهتم بالأشياء

والفلسفة العملية اسمية طالما أنها تبحث في الجزئي وليس الكلي ، ومن ثم فالفلسفة العملية فلسفة تحليلية ، والمنهج العملي هو المنهج الذي يفسر أي معنى بتعقب نتائجه العملية .

لهذا اصطبغ مذهب جيمس بطابع النفعية، وكانت براغماتيته تجريبية متطرفة، تبيح للمرء أن يكون له معتقدات تجاوز التجربة والبيئة لتحفظ على حياته التكامل ، فتجعل مجرد

الاعتقاد فيها مبرراً لصدقها ، فعندما يستحيل الحكم على الأفكار بأنها صادقة أو كاذبة ، لابد من اللجوء إلى إرادة الاعتقاد ، فالاعتقاد قد يخلق وسائل تحققها، كما أن الفكرة قد تحقق الواقعة .

فتصبح الفكرة حقيقة عندما تثبت التجربة أنها صالحة ومفيدة، ويصير الحق هو الملائم في مجال التفكير، والخير هو الملائم في مجال السلوك

وليست المنفعة الفردية هي معيار صدق الفكرة، لكن الفكرة الصادقة هي التي تتلاءم مع غيرها من الأفكار التي ثبتت صحتها عملياً

الذرائعية عند ديوي

يطلق على براغماتية ديوي الفلسفة الأداتية - الذرائعية، فقد تأثر بما ذهب إليه بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست إلا حركة تتجه من موقف مثير للشك إلى موقف اعتقادي مستقر، لكنه وصف تفسير بيرس بالجمود، كما تأثر بكتابات جيمس ووصف تفسيره بالذاتية فبدلاً من أن يحض على البحث عن النتيجة الصادقة، دعا إلى البحث عن النتيجة التي ينبغي أن تكون ، ووصف الصادق بأنه المفيد .

وقد أقام ديوي نوعاً من البراغماتية، أطلق عليه الذرائعية، ووصفها بأنها منهج لاستخلاص النتائج النهائية التي ينبغي للمرء أن ينتهي إليها لو أخذ بالحسبان كل ظروف المشكلة مثار التفكير، ووصف ديوي الفكر الذرائعي بأنه نوع من التكيف لتحديات البيئة .

والعلة الذرائعية هي العلة الأداة لإحداث النتيجة، كالقلم الذي يكتب به، وكاليد التي هي أداة التنفيذ للإرادة العاقلة

والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة وإن كان من المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه في كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل المعرفة وإثرائها بالخبرة التي تعدل من المعلومات السابقة وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد، فالفكر في المذهب الذرائعي ليس سوى أداة أو وسيلة للنجاح في الحياة .

وقد احتلت ذرائعية ديوي مكانة بارزة في مجالي التربية والتعليم، إذ يراهما من أهم وسائل الإصلاح الاجتماعي : ليست التربية الحقة وسيلة للحياة، وإنما هي الحياة نفسها

فهاجم النظرية التربوية التي تجعل من المتعلم إنساناً سلبياً مهمته تلقي المعلومات واختزانها .

فهو يرى في التفكير وسيلة أو أداة، أو آلة لحل مشكلات الناس التي يواجهونها في حياتهم الاجتماعية والخاصة ، وبمعنى آخر فهو يعد المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة ، والمعرفة التي لا توصل إلى عمل فيه خير للفرد أو للجماعة ليست بشيء .

وقد نشأ العقل وتطور في أثناء جهاد الإنسان الطويل في سبيل الملاءمة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها، أي إنه تطور في ميدان المحافظة على البقاء ، فالعقل عملية نمو مستمر، وليس في نظره سوى عضو من أعضاء الإنسان ، شأنه شأن أي عضو آخر مثل اليد أو الساق أو اللسان ، فهو وسيلة أو أداة وليس غاية في نفسه، تلك هي وظيفة الفكر ووظيفة العقل عند ديوي، وهي وظيفة إيجابية فعّالة ، غايتها صلاح الفرد والجماعة وتقدمهما

أما الكليات الشاملة، والحقائق العامة ، والمثل العليا التي لا سبيل إلى تحقيقها إضافة إلى المدن الفاضلة التي يحلم بها الحالمون من الفلاسفة والأدباء، فليست في نظره من الفلسفة ولا من الثقافة أو العلم بشيء مادامت لا تؤدي إلى نتائج عملية .

إن ما حفّز ديوي إلى انتهاج هذا الطريق، ما هو إلا الرغبة الصادقة في العمل من أجل الرقي بالحياة الاجتماعية وتحقيق الحرية الثقافية بأكمل معانيها وأوسعها في ظل الحرية السياسية ، والديمقراطية السليمة، والنظم الاقتصادية التي تتيح للفرد المجال للخلق والابتكار .

إن فلسفة الأداتية، كما يسميها ديوي، تصلح للوصول بالإنسان والجماعات إلى مثل هذه الحرية المنشودة ، إنها تحارب كل شيء من شأنه الجنوح إلى الركود ، أو الجمود، أو النكوص والتراجع، والعراقيل التي تقف في وجه التقدم والتجدد الاجتماعيين، فهي تشجع على إجراء التجارب ، وكسب الخبرة والإفادة منها لما فيه خير البشرية ، كما تشجع على المغامرة المعقولة في سبيل التقدم والرقي .

والإنسان عند ديوي مخلوق له قيمة، وهي لا تظهر إلا في المواقف التي تتصارع فيها رغباته أو أخلاقياته، وفي المواقف المشكلة تظهر ميوله الحقيقية، ويتبدى الطريق الصحيح الذي عليه أن يتبعه .

وهو لا يلجأ لمجموعة قيمه ليحل الإشكال، لكنه يقوم الموقف ويقارن بين مختلف الطرق المتاحة، ويسمي ديوي هذه العملية التقويم .

وما يختاره الفرد من غايات أو خيرات بعد تفكير وتمحيص هو خبرات مرغوبة أو معقولة، وينبغي أن يدرب الفرد على تصور أهداف جديدة والسعي إليها، وطالما هناك حياة، ستكون هناك مواقف جديدة دائماً متفجرة بالصراع وتتطلب قرارات وأحكاماً وأفعالاً .

وبهذا المعنى لا تكتمل أبداً الحياة الخلقية للإنسان، وتتحول الغايات أبداً إلى وسائل لبلوغ أهداف جديدة. ويظهر واضحاً دور العقل، ويعلن ديوي إيمانه بقدرة العقل على تصور المستقبل الذي هو إسقاط لما يتمناه المرء في الحاضر، وعلى اختراع الوسائل لتحقيقه

وهذا الفهم للتقويم يقوم على مفهوم اجتماعي ويفترض مجتمعاً يتشارك أفراده الخبرات، ولهم معاييرهم ووسائلهم المشتركة، ويلعب التقويم الذكي دوره في جعل هذا المجتمع واقعاً مجسماً، وهنا أيضاً يتم اختيار وتوضيح وتعديل المعايير والغايات في ضوء الخبرات المتراكمة للمجتمع .

كانت أهم إسهامات البراغماتية- الذرائعية تقويضها لمفاهيم الميتافيزيقا التقليدية، ولذلك تعاطف بيرس وجيمس وديوي مع مذهب الواقعية ضد المثالية، المذهب الذي أخذ يروج في أواخر القرن العشرين، ويجعل الاهتمام بالبراغماتية بوصفها حركة حية اهتماماً تاريخياً، لا تأثير له، كما من قبل في أوائل هذا القرن .

فقد اتجهت البراغماتية بتأثير ديوي ولويس وكارناب وكواين وآخرين إلى أن تكون النظرية التي تقول بأن كل ألوان الخبرة، بما فيها الفكر الفلسفي والنظريات العلمية والعقائد، لابد أن تفهم في ضوء الغرض الإنساني ، فالأفكار أدوات لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان من غايات ، والحكم عليها يكون بمقدار كفايتها في خدمة هذه الغايات ، ومن ثم صارت البراغماتية اسماً للموقف الذي يؤكد أهمية النتائج كاختبار لصلاحية الأفكار .

اللاأدرية (Agnosticism)

هي مجموعة من المذاهب والنظريات والتصورات التي تلتقي حول فكرة واحدة أنها تنكر كلياً أو جزئياً إمكان معرفة العالم، وتجتمع في محاولة للحد من العلم ورفض التفكير المنطقي وشد الانتباه بعيداً عن إدراك القوانين الموضوعية للطبيعة، وخاصة قوانين المجتمع الإنساني .

ومع أن تاريخ اللاأدرية بهذا المعنى يرتبط بالشكية ، ومن ثم تصبح اللاأدرية مذهباً قديماً، إلا أن العالم الإنكليزي توماس هكسلي (1825- 1895) كان أول من صاغ اصطلاحها على إنكار معرفة المطلق .

ولم يستخدم المصطلح استخداماً واسعاً كما استخدم في فلسفة القرن التاسع عشر فكل فيلسوف ينكر المعرفة، أو يؤمن بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها فهو لاأدري ، لأن الفيلسوف اللاأدري عامة يقف موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم، لأنه لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً ، كما أنه لا يصر على مواقفه إصراراً عنيداً، إنما يعلق الحكم من دون إثبات أو إنكار ويقول لا أدري .

يجب التمييز بين نوعين من اللاأدرية، نوع يقول إنه لا معيار يمكن أن يصل بالإنسان إلى معرفة الحقيقة، أي إنه لا يمكن الجزم أن هناك معياراً يكون هو المعيار الصحيح الذي يجب الأخذ به، والنوع الآخر يقول إنه لا معيار صحيح للحقيقة .

والفرق بين هذين النوعين من اللاأدرية يكمن في أن الأول يقوم على افتراض وجود حقيقة، ولكن ليس بوسع الإنسان أن يعرفها، والثاني يقول إنه لا توجد حقيقة على الإطلاق، وبالتالي فإن المعرفة مستحيلة منطقياً .

وقد تكون المسألتان متشابهتين، ولا تعارض كلياً بين القول أنه قد لا يوجد معيار صحيح للمعرفة، والقول أنه لا يوجد معيار صحيح للمعرفة على الإطلاق .

إن النظريات التي تحتضن الموقف اللاأدري متعددة، وقد ظهرت اللاأدرية في صورة الشكية في الفلسفة اليونانية، خاصة عند بيرون (365 - 275ق.م) الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف أي شيء عن الأشياء، ومن ثم فمن الأفضل أن يتوقف عن الحكم عليها

ويرى أرقاسيلاوس أنه ليس هناك علاقة يمكن تميزها بين الإدراكات الصحيحة أو الباطلة ، أما قارنيدس القوريني (213 - 128ق.م) فقد طور الهجوم على القطعية ، وأنهى قول

الرواقية إن الانطباعات الحسية أمر بديهي وعلينا قبوله، ورأى أن المعرفة الصادقة مستحيلة، وجميع أنواع المعارف ليست أكثر من تأكيد احتمالي

وقد جاءت اللاأدرية في الفلسفة اليونانية نتيجة للسخط على الفوضى العقلية الناتجة من الصراع بين المذاهب القطعية ، واكتسبت شكلها التقليدي عند هيوم (1711 - 1776) وكَانْت (1724-1804)

وقد حدد كاَنْت قدرات الإنسان المعرفية وأكد أن معرفة الأشياء في ذاتها غير متاحة من حيث المبدأ، والمعرفة ممكنة فقط بالظاهر أي بالطريقة التي تتكشف بها الأشياء في خبرتنا، والمعرفة النظرية متاحة فقط في الرياضيات والعلم الطبيعي .

أما هيوم فرأى أن المعرفة لا تكمن في فهم الوجود بل في قدرتها على أن تكون دليلاً للحياة العملية، والموضوع الوحيد الصالح للمعرفة هو الرياضيات، أما جميع الموضوعات الأخرى فإنها تتعلق بوقائع لا يمكن البرهنة عليها منطقياً، وليست الوقائع سوى مجرى من الانطباعات أسبابها مجهولة وغير قابلة للمعرفة، أما مشكلة وجود العالم الموضوعي أو عدم وجوده فإنها مشكلة مستعصية على الحل، والشيء الوحيد والضروري فهمه هو أن مصدر اليقين ليس المعرفة بل الإيمان .

وعموماً فإن الموقف اللاأدري يرتبط بالضرورة بأي نظرية تقول بعدم إمكان تسويغ الأحكام الموضوعية ولا توجد أحكام صحيحة، وإن وجدت فلا يمكنها أن تكون سديدة، ولا يمكن البرهنة على المبادئ التي يُنطلق منها لمعرفة العالم الموضوعي، ولا يوجد أساس علمي للمعرفة الموضوعية ، وليست المعرفة في نهاية الأمر سوى مسألة ذوق أو شعور أو عرف، ومن الواضح أن هذه الأنماط المختلفة من اللاأدرية ليست جميعها من نمط واحد .

المذهب التجريبي (Expriment)

التجربة بمعناها العام هي الخبرة الحسية الناجمة عن عملية تفاعل الناس مع محيطهم الطبيعي والاجتماعي ، وهي بهذا تعد الشرط الضروري لعملية المعرفة التي لا تكتمل إلا بالعقل كشرط كاف ، فعملية المعرفة ليست سوى وحدة الفعل العقلي والحسي

وفهم التجربة على هذا النحو يخالف في جوهره اتجاهين اثنين في نظرية المعرفة الإبستيمولوجية ، هما :

الاتجاه العقلي : ويؤكد أنصاره أثر العقل في عملية المعرفة ، ويفصلونه عن التجربة الحسية ، لاعتقادهم بأن الحواس كثيراً ما تخدع ، وبأن المعرفة الآتية عن طريقها تفتقد الضرورة وصدق التعميم .

ولعل دعوة الفيلسوف الفرنسي ديكارت إلى اعتماد العقل في تحصيل الحقيقة وفقاً لمنهج شامل يقود إلى بلوغ اليقين خير مثال على ذلك

الاتجاه التجريبي : ويعتمد أنصاره على الخبرة الحسية ، أساساً لبناء نظرية المعرفة من جهة ، والبحث الاجتماعي من جهة أخرى

الاتجاه التجريبي ونظرية المعرفة : برز في العصر الحديث ثلاثة أنواع للتجريبية الإبستيمولوجيّة ، هي :

التجريبية المثالية التي تحصر التجربة بالواقع الذاتي أي الأحاسيس والتصورات، نافية أن يكون الواقع الموضوعي مصدراً للتجربة

ويعد الفيلسوف هيوم ، واحداً من أبرز ممثلي هذا الاتجاه في نظرية المعرفة، إذ يؤمن بأن مصدر معارفنا كلها هو الخبرة الحسية ووسيلتها هي الحواس

ويطلق هيوم على الصورة التي يحصل عليها المرء من جراء رؤيته لشيء مادي اسم الأثر الحسي، والصورة التي يحتفظ بها بعد إطباق عينيه اسم الفكرة .

فالفكرة هي الأثر الحسي ذاته بعد زوال المؤثر الذي أحدثها، وبهذا يكون الأثر الحسي معيار صحة الفكرة .

التجريبية المادية : وتعتمد التجربة بمعناها الواسع، أي الخبرة الحسية الذاتية للفرد وانفعاله بالتأثيرات الحسية لأشياء العالم الموضوعي المحيطة به، فتصير هذه التجربة أساس المعرفة ومصدرها الوحيد .

ويعد الفيلسوف لوك ، أحد أبرز ممثلي التجريبية المادية، وهو أول من أفرد مبحثاً متكاملاً من نظرية المعرفة ضمن هذا الإطار

فقد انتقد القول بوجود أفكار فطرية في العقل تسبق الملاحظة والتجربة، حتى فكرة الله ليست، برأيه، فكرة فطرية، وإنما مكتسبة من بيئة الإنسان الاجتماعية، فالعقل صفحة بيضاء تأتي التجربة لتكتب عليه .

فالحواس تزود العقل بالأفكار البسيطة، والعقل من جهته يقوم بالتأليف بينها على هيئة أفكار مركبة .

وتتصف الأفكار المركبة بأنها ليست فطرية نابعة من العقل، بل من التجربة الحسية، وبهذا ينكر لوك قدرة العقل في الوصول إلى المعرفة .

التجريبية المنطقية : وقد حاول أتباعها باتجاهاتها الثلاثة (النزعة الذرية المنطقية، الوضعية المنطقية، التحليل المنطقي) التأكيد أن الفلسفة عدوة العلم ، وأن المعرفة العلمية تصدر عن الخبرة الحسية الذاتية ، فمعرفتي المباشرة بلون الطاولة وشكلها وصلابتها ونعومتها مرتبطة بوجودها أمامي ، ومعرفتي بالزهرة مرهونة بمدى إحساسي أنا برائحتها .

وقد لمع في هذا الاتجاه الفيلسوف والمنطقي النمسوي كارناب، الذي يربط بين المُدرك والمدرِك في عملية الإدراك الحسي ، فيميز شكلين من أشكال المعرفة ، المعرفة الوقائعية والمعرفة الصورية .

والمعرفة الوقائعية ، هي التي نحصل عليها عن طريق العلوم الاختبارية فقط وهي التي تزودنا بالجديد عن العالم، وأحكامها ذات طابع تركيبي .

أما المعرفة الصورية التي تتضمنها العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات، التي لا تتضمن أي معرفة جديدة عن العالم، وإنما تتيح لنا التغيير في صورة المعرفة دون المساس بمضمونها ، أو تكرارية تحصيل حاصل ، فكل استنتاج في المحاكمة المنطقية ليس إلا تكراراً للمقدمة بصياغة لغوية أخرى .

ويتابع شليك ، الفيلسوف والفيزيائي النمسوي، ما أتى به كارناب مؤكداً بأن للحكم معنى فقط، في حال توافقه مع قواعد المنطق من جهة وفي حال رده إلى أحكام تجريبية عن الوقائع من جهة أخرى ، وفق مبدأ التحقق الذي بموجبه تصير كل مقولة لا يمكن التحقق من

صدقها أو كذبها عبر التجربة الحسية المباشرة مقولة كاذبة يجب إخراجها من دائرة البحث العلمي .

ب . الاتجاه التجريبي في البحث الاجتماعي: يشكل مبدأ التحقق ومبدأ الإجرائية، الذي يردّ المعرفة إلى جملة إجراءات (عمليات) يقوم بها الباحث في أثناء نشاطه العلمي ، الأساس المعرفي للاتجاه التجريبي (الامبريقي) في البحث الاجتماعي

ويستخدم الاتجاه التجريبي في علم الاجتماع وسائل عديدة لدراسة المجتمع مثل الملاحظة والمقابلة والاستمارة والوثائق الشخصية ، كالرسائل والسير الذاتية ، إضافة إلى المعامِلات الإحصائية المختلفة لمعالجة البيانات التي تجمع من الميدان .

ثانياً : المعنى الخاص أو الضيق

التجربة بالمعنى الخاص هي المنهج الذي يستخدم في عملية جمع البيانات الميدانية ، وضبط العوامل الجانبية المؤثرة ، وإدخال العامل المستقل إلى المجموعة التجريبية، وملاحظة تأثيره في العامل التابع من خلال المقارنة مع المجموعة الضابطة، بحيث تؤدي هذه العملية إلى التثبت من المعارف المفترضة واكتشاف معارف جديدة .

التجريب في العصور القديمة .

جرّب القدماء من وقت لآخر، صلاحية آلة ابتكروها أو فكرة آمنوا بها أو سلوك أرادوا له أن يرى النور قبل تعميمه. ففي القرن السابع قبل الميلاد، مثلاً، حاول أحد الفلاسفة من الملوك الهنود استخدام التجريب لإثبات فكرة آمن بها، وهي أن الروح التي تخرج من الجسد عند الموت لا تفنى .

وفي سبيل ذلك وضع هذا الفيلسوف لصاً في جرة فخار كبيرة وأطبق بابها بشكل محكم، ولم يترك فيها سوى ثقب صغير كي يرى من خلاله الروح الخارجة من جسد اللص

وبعد أيام مات اللص ولم ير الملك الفيلسوف روحاً تخرج من الثقب، فاضطر، على إثر هذه التجربة، لتغيير فكرته عن فناء الروح .

وفي اليونان نفذت تجارب متفرقة في مجالات مختلفة ، فعلى سبيل المثال، جرب لويكيب ، أحد أتباع مذهب الذرّة اليونانيين، أن يملأ بالماء أصيصاً مملوءاً أصلاً بالرماد، فتبين له أن هذا الأصيص قد استوعب الكمية نفسها من الماء التي يستوعبها عادة وهو خال من الماء.

وكانت تجربة الرماد هذه أساساً لبرهان لويكيب على أن الذرَّات أجزاء مادية غير قابلة للتجزيء، وعلى وجود فراغات كبيرة بين الذرات .

التجريب في العصر الوسيط وإسهام العلماء العرب في العلوم

أجرى العرب تجارب أدت إلى سلسلة من الاكتشافات العلمية المهمة، كالنظام العشري وبداية الجبر والأعداد والكيمياء .

فبلغت الحضارة العربية والإسلامية ذروتها، ونبغ علماء عرب كثر أمثال الحسن بن الهيثم الذي أبدع في البصريات والرياضيات والفيزياء .

ويعد الحسن بن الهيثم أحد الرواد الأوائل في البحث التجريبي القائم على الملاحظة الموضوعية والاستقراء .

فهو أول من شرح رؤية العين (الإبصار) شرحاً علمياً صحيحاً، كما أنه قدم نظريات رائدة في انعكاس الضوء في المرايا وتكوين الصور بوساطتها وانكسار الضوء، وفسر أيضاً ظاهرة السراب وغيرها من الظواهر الضوئية، حتى إن كتابه المناظر الذي تُرجم إلى اللاتينية، هو الكتاب الوحيد الذي تداوله الباحثون طوال العصور الوسطى .

التجربة في العصر الحديث

استمرت التجربة في العصر الحديث، وبرز تأثيرها في كل من العلوم الطبيعية أولاً والاجتماعية ثانيا ً.

أ. التجريب في العلوم الطبيعية: بدأ بعض علماء الطبيعية في القرن الخامس عشر بالتنظير للتجريب في العلم، واستخدامه فعلياً في أبحاثهم

يعد غاليليه العالم الإيطالي المشهور، الأب الشرعي والمؤسس الحقيقي للتجريب في العلم، وقد أثبت تجريبياً صحة فرضية الفلكي البولوني كوبرنيكوس حول دوران الأرض حول الشمس ، فكان بذلك أحد أهم الرواد الذين أسسوا ، نظرياً وعملياً ، للطريقة التجريبية في العلوم الطبيعية التي تستخدم في أبحاثها التجربة المخبرية القائمة في جوهرها على اصطناع المكان وتجهيزه بالأثاث والأدوات الضرورية لإجراء التجربة ، إضافة إلى تحييد العوامل الجانبية وضبطها ، استعداداً لإدخال العامل المستقل وملاحظة تأثيره في العامل التابع وامتد التجريب في الوقت الراهن في ظل ثورة المعلومات والتقنيات[ر]، ليشمل العلوم الأخرى أيضاً .

ب . التجريب في العلوم الاجتماعية : اعتمد ممثلو العلوم الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التجريب في أبحاثهم الاجتماعية .

فونت عالم النفس الألماني المشهور على سبيل المثال ، هو أول من استخدم التجربة المخبرية في البحث النفسي ، حين أسّس عام 1878 في مدينة ليبزيغ الألمانية المخبر النفسي الأول في العال م، الذي يعنى بدراسة الآلية الداخلية أو العناصر الداخلية المنعزلة للسلوك الفردي، ثم تفسير الظواهر والعمليات النفسية من جراء إحضار الأفراد إلى المخبر والتجريب عليهم .

بيد أن التجريب في علم الاجتماع أكثر تعقيداً مما هو عليه في علم النفس، إذ يصعب عزل الأفراد الذين يشكلون الظاهرة الاجتماعية وجلبهم إلى المخبر للتجريب عليهم، لأن ذلك يؤدي إلى دراسة السلوك بمعزل عن العلاقات الاجتماعية المتبادلة ، لهذا لا تصح التجربة المخبرية في دراسة موضوعات علم الاجتماع مع دراستها بأنواع أخرى من التجارب تتناسب .وخصوصيتها كالتجربة الحقلية، والتجربة البعدية - القبلية، وشبه التجربة

ويواجه التجريب في البحث الاجتماعي المعاصر صعوبات جمة تحد من استخدامه ، ويعود ذلك إلى أسباب كثيرة ، تأتي في طليعتها خصوصية الواقع الاجتماعي المتغير دائماً ، الأمر الذي يؤثر في أفراد التجربة الذين غالباً ما ينفعلون بالتغيرات الحاصلة في محيطهم، فيصير من الصعب تقدير أثر العامل التجريبي في التأثير في العامل التابع .

إضافة إلى ذلك، يتطلب البحث التجريبي في علم الاجتماع وقتاً وإنفاقاً مالياً كبيراً قد لا يتمكن الباحث بمفرده من تغطيته إذا لم تساعده الجهات الوطنية المعنية بنتائج هذا البحث .

مذهب المثالية (Idealism)

مذهب فلسفي يشمل جانباً كبيراً من المذاهب الميتافيزيقية، ويبحث في نظريات المعرفة والوجود والكون، وهو اتجاه فكري مناهض للمادية ، يقوم على تمجيد العقل والروح معاً، ويقلل من دور المادة .

فيرى أن العقل هو أساس المعرفة وأنه هو الحقيقة النهائية، أوالحقيقة المطلقة .

ويرد الواقع والوجود إلى أفكار ، ليقرر أن المعرفة تنحصر في الفكر دون الواقع، في العقل لا في المادة، ويعمل وفق مثل أعلى أو فكرة نموذجية في الذهن .

وتقترب المثالية كثيراً من مباحث الفلسفة الثلاثة الرئيسة : الحق والخير والجمال ، لتولّد مثالية عملية في الدين والأخلاق والجمال .

والمثالية اسم مشتقٌ من المثال ، ويعني في الإغريقية الصورة أو الفكرة .

وقد ولدت على يد أفلاطون حين قدم نظريته في المثل أو الأفكار ، أو الصور كحل لمشكلة الكليات ، ومفادها أن الجزئيات الحسية ليس لها وجود حقيقي، وإنما صورها النوعية أي نماذجها أو المثل هي ذات الوجود الحقيقي، فالمحسوسات ماهي إلا ظلال زائفة يقابلها حقائق خالدة وثابتة في عالم الأفكار، هي المثل: مبادئ المعرفة والوجود معاً .

وظهرت المثالية في فلسفة ديكارت في برهانه الأنطولوجي الكوجيتو : أنا أفكر إذن أنا موجود، مقرراً أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل وجود مشكوك فيه، فكانت مثالية إشكالية تشكّك في كافة أشكال الوجود عدا وجود الذات .

وبرز ليبنتز ليستخدم المثالية بمعنى اللامادية في نظرية المونادات ،الجواهر الفردية الحقيقية ومبادئ الحقيقة والكون .

وأخذت المثالية تزداد انتشاراً منذ ذلك الحين، حتى أصبح الجزء الخاص بمبحث المعرفة في فلسفتي بركلي ، وهيوم التعبير التقليدي لها .

وهنا يمكن التمييز بين نوعين من المثالية؛ المثالية الذاتية ، والمثالية الموضوعية .

ومفاد الأولى أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها، بل امتثالات أو تصورات أو ظواهر عن هذه الأشياء إذ ترفض منح العالم الموضوعي أي وجود مستقل عن نشاط الإنسان الإدراكي وعن وسائله في الإدراك، وتنتهي هذه المثالية المتزمتة إلى نزعة الأنانة، وكان من أبرز دعاتها كانت وبركلي وهيوم وفيخته وماخ .

والصور الحديثة لهذه المثالية هي الذرائعية والوضعية الجديدة والوجودية والظواهرية .

أما المثالية الموضوعية فقد منحت أولوية الوجود الحقيقي للكليات أو الأفكار العقلية على الجزئيات الحسية، وأقرّت أن المصدر الأول للوجود ليس العقل الإنساني الشخصي، بل هو وعي موضوعي من عالم آخر، إنه الروح المطلق أو العقل الكلي .

وكان أفلاطون من أبرز دعاتها في العصر القديم، وهيغل من أهم ممثليها في القرن التاسع عشر .

وتتمثل هذه المثالية في الفلسفة المعاصرة في التومائية والشخصانية والحيوية .

وهذه المثالية غالباً ما تمتزج مع اللاهوت ، وتقيم أساساً فلسفياً خاصاً للدين .

ويعد بركلي المؤسس الحقيقي للمثالية الذاتية، وقد كان لأفكاره تأثير كبير على المفكّرين والفلاسفة من بعده، فقد استطاع خلق ميتافيزيقا مثالية ترد الوجود إلى الفكر، فتجعل الإدراك هو الوجود، وهي تقوم على أساس التمييز بين ما هو مدرَك ، وما هو مدرِك، فلا يوجد نوعان من الموجودات: روحية ومادية، بل يوجد فقط عقول؛ أي كائنات مفكرة، تقوم طبيعتها في الامتثال والإرادة، فموضوعات الامتثال وأفعال الإرادة ـ وهي الأفكار ـ لا قوام لها خارج العقول، بل هي نتاج نشاطها .

ودعا كانت إلى مثالية من نوع خاص ، فخالف بركلي، وربط وجود الشيء في ذاته أو المعقول أو النومن بالفكرة المثالية عن أشكال قبلية للوعي ، هي المثالية المتعالية (مصطلح استخدم في الفلسفة المدرسية للدلالة على المفاهيم التي ترتفع على جميع المقولات الخاصة بالتفكير)، تقول بأن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل، وبفضلها يدرك العقل مضمون التجربة لأن المعرفة عنده حسية عقلية على السواء، فهي حصيلة مشتركة للإدراك الحسي وللتفكير، أما موضوعات الميتافيزيقا، أو مالا يمكن إدراكه حسياً ، فلا يمكن الادعاء بمعرفته إلا عن طريق التخمينات والظنون لأن معرفتنا مقتصرة على الظواهر، ولا نستطيع معرفة الأشياء في ذاتها، وبهذا ينكر كانت إمكانية معرفة العالم الغيبي أو الماورائي عن طريق الفكر البشري .

وساد هذا الاتجاه المثالي الذاتي في فلسفة فيخته، فوجد أنه ليس فقط صور العيان (الزمان والمكان)، ومقولات الذهن هي من خلق العقل، بل إن الموضوعية نفسها هي من إنتاج

العقل ، لذلك أضاف إلى مثالية كَانْت الشعور ، فقال بالأنا المطلق المستقل بذاته أو الأنا اللامتناهي .

ثم ظهر شيلنغ ، تلميذ كانت وفيخته في آن واحد، وأراد التخفيف من الذاتية المفرطة عند فيخته، فقال بالروح ، وزعم أن هناك انصهاراً مطلقاً أو وحدة كاملة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والمادة، ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى ، فالروح تغاير نفسها في الطبيعة، ثم تعود إلى مقرها في الإنسان، وبهذا تصبح قادرة على تعرف نفسها في الطبيعة أيضاً

اعتمد شيلنغ على اسبينوزا في بلورة فلسفته، فكان من القائلين بوحدة الوجود : أي وحدة الطبيعة كّلاً بما فيها الإنسان، فلا يوجد شيء خارج الطبيعة ، والطبيعة هي كلية ما هو موجود .

(1780) «وقد شرح شيلنغ تصوراته هذه في كتابه : نظام المثالية .

وتكمن عبقرية هيغل. رائد المثالية المطلقة ومؤسس المثالية الجدلية الألمانية في القرن التاسع عشر. في تجاوز العقلانية التجريدية على منوال كانت، والحدس الرومانسي على نمط شيلنغ؛ والتوصل إلى تركيبة موفقة بينهما عن طريق منهج الجدل الذي يوحد بين الاضداد، فقد توصل إلى بلورة فلسفة جديدة تعد بمنزلة ختام لكل فلسفة سابقة عليه، فأقام مثالية تعدّ الوعي سابقاً على المادة .

وجد هيغل أن الفكر هو المبدأ الحقيقي الكلي للطبيعة وللروح، ويقصد بالروح العقل أو الفكر البشري، فالكون يدل على جملة الصفات المنطقية المعقولة التي يتحلى بها كل واقع حقيقي، والطبيعة هي تجلي الواقع في الكائنات العضوية، والروح هي الاتجاه الباطني لنشاط هذا الواقع .

إن جوهر الحقيقة روحي، والروح لا تستطيع أن تدرك نفسها إلا في علاقتها بعنصر مادي موضوعي، وهذا هو علة وجود المادة أو كما قال هيغل: المادة مظهر تتبدَّى به الروح .

ويقر هيغل بالهوية بين الفكر والوجود، وعنده أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلا بوصفه فكراً ، ولهذا فإن المنطق الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود .

ويربط هيغل المثالية بعلم الاجتماع ، فيرى أن الفكر الذي لا يبحث إلا فيما ينبغي أن يكون ليس بالفكر الفلسفي الصحيح، وذلك أن أخلاق الواجب بهذا الاعتبار لا تؤلف سوى وجهة نظر دنيا يجب تجاوزها، إنها تتناول كلية الفرد المجردة، وتسعى عبثاً إلى تصور إمكان

تحققها، فلابد من تجاوز تلك الكلية (المجردة) والوصول إلى كلية (مشخصة) هي كلية (اجتماعية) تشمل الأسرة والجماعة والدولة، أي تشمل المجتمع الراهن الذي ينتمي الفاعل الأخلاقي إليه، ويعيش ضمنه، ويكون جزءاً من أجزائه .

وقد بلغ العقل الغربي ذروته. وربما معصوميته. على يد مفكري الفلسفة المثالية الألمانية وخاصة كانت وفيختته وشيلنغ وهيغل، وحل محل العقل اللاهوتي الغيبي المسيحي بصفته المرشد الأعلى للبشرية، ولذلك قال بعضهم إن الفلسفة المثالية الألمانية ما هي إلا علمنة للإصلاح اللوثري: أي للدين المسيحي في نهاية المطاف، وعلى هذا النحو حلت الفلسفة محل الدين، وسيطرت على الفكر الأوربي، كما امتد تأثيرها حتى القرن العشرين .

ففي إنكلترا كان يمثل المثالية الألمانية فرنسيس هربرت برادلي ((1846-1924 الذي صرح بأنه ينبغي علينا افتراض وجود مطلق يجاوز نطاق الفكر، وتوماس هيل غرين 1836- 1924، الذي اهتم خصوصاً بالربط بين المثالية والنصرانية وبين المثالية والأفكار السياسية الحرة، وبرنارد بوزانكيت ((1848-1923، وماكتغارت .

وفي إيطاليا اعتنق المثالية الهيغلية بنديتو كروتشه ، وجيوفاني جنتيله 1875-1944 .

وفي فرنسا كان من أنصار المثالية شارل رنوفييه ، وجول لاشلييه 1832- 1918، وأوكتاف (1856-1907) هاملان .

الواقعية (Realism)

هي المذهب الذي يقرر للواقع الخارج عن التعقل وجوداً مستقلاً، ويقيس صدق الكلام بمطابقته للواقع، وهي بهذا المعنى تعارض المثالية ، فترفض أن تربط وجود الأشياء والطبيعة بالوجود الإنساني وترى أن للعالم وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات العارفة وأحوالها ارتبطت الواقعية حديثاً بنظرية المعرفة، علماً أنها كانت تطلق على عالم المثُل عند أفلاطون بوصفها جواهر معقولة قائمة في عالم مستقل عن الوجود الإنساني .

وفي العصر الوسيط كانت الواقعية مذهب فئة من الفلاسفة المدرسيين الذين قالوا بوجود الكليات بمعزل عن الأشياء التي تمثلها، فهي تمثل وجوداً واقعياً وموضوعياً مستقلاً، وعلى هذا فالواقعية تعارض الاسمية ، المذهب الذي يرفض أن تمثل الأسماء الكلية (الأفكار) وجوداً سواء في العقل أم خارجه أم مع التصورية .

وتنوعت الواقعية وفقاً للاتجاهات الفلسفية المختلفة التي تبنتها، فهي ذات طابع ميتافيزيقي عند الفيلسوف جول لاشلييه (1832ـ1918) ، أي إنها واقعية روحية تعارض المثالية المادية التي تقف عند سطوح الأشياء؛ لأن كل موجود قوة، وكل قوة فكرة تعي ذاتها باستمرار وعياً تاماً ، وهي بهذا المعنى مذهب يرى أن الوجود الحقيقي يتعارض والوجود المعقول ، فهو يتضمن جانباً من اللاعقلانية .

وعند بعض الرياضيين الجدد أمثال فريغه تزعم الواقعية أن الصور والحقائق الرياضية وقائع خارجة تفرض نفسها على الذهن، فيضطر إلى التسليم بوجودها وكأنها أعيان خارجية يكتشفها كما يكتشف الوقائع الفيزيائية وما شابه. وأما في الأدب والفن فالواقعية مذهب يراد منه أن يعكس الواقع، ويعبر عنه وليس عن مثاليات متخيلة؛ أي النظر إلى الطبيعة كما هي بذاتها وليس كما يجب أن تكون عليه .

وخلافاً للمثالية التي تربط الوجود الموضوعي بالذات المدركة له تقر واقعية الفلسفة الحديثة بوجود موضوعي للأشياء مستقل عن المعرفة والذات العارفة ، لأن المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالم الخارجي أو انعكاس لتلك الأشياء في العقل ، وبخلاف الفينومنولوجية (الظاهراتية) أيضاً التي تنظر إلى الموجودات على أنها تجمعات حسية أو معطيات شعورية حقيقية أو محتملة .

وقد تمثلت الواقعية مع بدايات القرن العشرين وتقدم العلوم في كل من بريطانيا وأمريكا في فلسفة وليم جيمس وجون ديوي بطابعها البراغماتي ، فأيدها في بريطانيا لويد مورغان . ووايتهد وبرود ورسل وجورج مور وغيرهم ، فعارضوا النظرة المثالية للوجود ولاسيما المثالية الذاتية بالشكل الذي صاغه بركلي ، وهاجموا نظرية العلاقات الداخلية التي تفترض أن الأشياء متضايفة بحكم العلاقات فيما بينها، فلا يمكن أن توجد الأشياء بما هي عليه إلا بعلاقاتها بالعقل الذي يفترض طبيعة هذا الوجود على النحو القائم .

وعليه نقد فلاسفة الواقعية الجديدة مقولة الأنانية، فأكدوا أن الأشياء والموجودات ليست عقلية وأن وجودها لا يتوقف على المعرفة بها ، فمن الممكن أن توجد دون أن تدرك ، فعدم الوعي بالأشياء لا يتضمن بالضرورة عدم وجودها .

برزت في الواقعية نظريتان : نظرية ترى أن الإدراك إلمام مباشر بأشياء أو كائنات مختلفة عن الذات المدركة ، ونظرية غير مباشرة يكتسب فيها إدراك الصور التي تتشكل في العقل المكانة الأولى ، وقد عرفت هذه النظرية بالواقعية الثنائية لأنها تقول بوجود الأشياء في العالم وبصورها في الذهن ، وتفرع عنها نظرية الواقعية التمثيلية والواقعية النقدية ، في حين انبثق عن النظرية الأولى ما يعرف بالواقعية الساذجة والواقعية الجديدة .

تتفق الواقعية الساذجة مع ما يراه عامة الناس الذين يسلمون دون نقد أو مناقشة بأن العالم الخارجي موجود كما يتبدى للحواس دون تعديل أو تحوير، فما يدرك من خصائص الأِشياء إنما يمثل حقيقتها ، ومن ثم فإن دور الإنسان في المعرفة يشبه دور آلة التصوير الذي يقتصر على نقل الأشياء وإبرازها دون تفكير أو نقد ، وهذا الشكل من الواقعية الساذجة أو كما يسميها هوسرل واقعية الموقف العادي أو الطبيعي تراجع تحت وطأة انتقادات المثالية ، فاختلاف الشيء في مظاهره وأشكاله يتبع اختلاف المسافة التي تفصل بينه وبين العين التي تراه ، أو اختلاف الزاوية التي يرى منها ، مما يعني أن ثمة اختلافاً بين الشيء في الواقع وبين الفكرة التي تمثله مما دعا أنصار الواقعية الجديدة إلى التمييز بين (الشيء. كفكرة) وبين الشيء الموجود في المكان والمحاط بأشياء أخرى ، فالمائدة كفكرة في الذهن مثلاً ، والمائدة الحسية (الواقعية) ليستا مائدتين خارج الذات أو العقل وداخله وإنما مائدة واحدة تؤثر في الحواس، فتنشأ تمثلات عنها هي أفكار حسية يدركها العقل

ويبني معارفه عليها ، وهي التي تمثل صفات المائدة كما هي في الخارج، وتدعى هذه النظرة بالواقعية التمثيلية، وهي تحاكي النظرة التمثيلية في نظرية المعرفة

لكن بعض الواقعيين نظروا إلى أن حقيقة الشيء هي كما يبدو عليه، فالموضوع الذي يدرك حسياً على مسافة كمنظور بصري ثلاثي الأبعاد يُظهر خصائصه المكانية والزمانية والإضائي ، كإدراكات تعكس حقيقته (خصائصه) كما هي عليه ، وتكوّن معلومات عن هذا الشيء كما هو بالواقع ، وتسمى هذه بنظرية التبدي لأنها تنظر إلى الأشياء كما تبدو للذات العارفة، وتعكس الحقيقة النسبية للشيء ، وعليه فإن النظر إلى الشيء من زاوية موضوع الإدراك يسمى بالواقعية الموضوعية ، وإذا عُدّ منظوراً سميت بالواقعية المنظورية وقد تعرضت هذه النظرية النسبية للشيء لانتقادات بعض الواقعيين، فواقعية الأشياء ليست فيما تبدو للمدرك ، فحقيقة أن هذا حجر هو التسليم بواقعة إدراكية بسيطة لا اختلاف عليها .

أما الواقعية الجديدة فقد ظهرت في أمريكا أوائل القرن العشرين على يد مجموعة من الفلاسفة، نشروا في عام 1910 دستور فلسفتهم ، وضمنوه مبادئهم الواقعية ، ثم وضعوا سنة 1912 كتاباً يحمل الاسم نفسه الواقعية الجديدة، دراسات تعاونية في الفلسفة .

وترأس هذه المجموعة رالف بارتون بيري الذي عارض بكتاباته النقدية مثالية جوزيا رويس (1885ـ1916) ، فأقام واقعيته على نظرية واحدية في المعرفة لا يعزل فيها العارف عن المعروف ، ولا الشعور عن الموضوع، بمعنى أن الأشياء ليست مشروطة بالذات العارفة لها ، ثم اتخذت الحركة طابعاً أكثر تحديداً بمشاركة أعضائها الآخرين : هولت وبيتكين وسبولدينغ ومارڤين ومونتاغ ، فصاغوا نظريات تقول : إن الميتافيزيقا مستقلة عن نظرية المعرفة، والتعددية أرجح من الواحدية ، والتصورات مماثلة في حقيقتها للموجودات .

واستبعدوا منطق العلاقات الباطنية ، والوقائع غير مشروطة بما يُعرف ، وقد دافع عن هذه الواقعية في بريطانيا نَن ، ورسل ومور ومورغان ، فأكدوا استقلالية الوعي وموضوعه لجهة تفوق الموضوع واستبعاد دور الذات في وجوده ، ولكن سرعان ما برزت خلافات جدية بين أنصار الواقعية الجديدة في كل من أمريكا وبريطانيا حول طبيعة الوعي وموضوعه والعلاقة بينهما .

وتطورت في عام 1916 حركة نقدية جديدة في أعقاب الواقعية الجديدة هي الواقعية النقدية المعاصرة على يد سبعة من الفلاسفة الأمريكان، وهم سيلارز(1912.1889) وسانتايانا (1952.1863) وروجرز ، ولافجوي ودريك ، وبرات ، وسترونغ ، اشتركوا في إصدار كتاب بعنوان مقالات في الواقعية النقدية دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة ، شرحوا فيه موقفهم من نظرية المعرفة ومشكلة الإدراك الحسي ، فرفضوا موقف الواقعيين الجدد في نظراتهم بضم العارف والمعروف ، وقالوا بثنائية الشعور والموضوع (المدرِك والمدرَك) ، وأضافوا عنصراً جديداً إلى عملية المعرفة هو المعطى إلى جانب الذات والموضوع ، وهو ذو طبيعة عقلية يعكس مضمون الوعي ، ولا يتماهى مع الحقيقة المادية للشيء ، ويميز سانتايانا بين قطبي المعرفة الواقع المادي الفيزيائي وواقع المعطى، والواقع المادي له وجود مستقل في الزمان والمكان .

ولكن إدراك الإنسان لا يكون إلا للصفات الظاهرة والممكنة التي يدعوها بالماهيات الثابتة المتميزة من وجود المادة ومن تدفق التجربة (الشعور)، وهي معطيات عقلية لا مادية تدخل على المدرك لحظة إدراكه ليتم عبرها رؤية الموضوعات الخارجية ، على أن الاتصال بهذه الموضوعات المادية يتم بوساطة هذه الماهيات فإن وجودها لا يتأثر بها .

وقد ازدهرت الواقعية بصورة لافتة في أمريكا سنة 1930 وما بعدها، ولكن وإن كان لها ثمة اتصال مع واقعية 1910 ، فإنها كانت نتاجاً مباشراً لأزمة ثقافية وفكرية شكلت انحرافاً لاهتمامات الحركة الواقعية التقليدية في المعرفة والإدراك الحسي إلى مسائل جديدة كمشكلات المنطق والقانون الطبيعي والنزعة الإنسانية والأنطولوجية وغيرها .

مذهب المنفعة (Utilitarianism)

المنفعة أو النفعيّة مذهب فلسفي في الأخلاق، مفاده تقويم الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع، وفقاً لمبدأ السعادة الكبرى ، ويعني ضرورة سعي الإنسان إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من المنفعة .

يعد جيرمي بنتام (1748-1832) صاحب المذهب، ومؤسس مدرسته الإنكليزية ، والمنظّر له ، فقد وضع جميع نظرياته في كتاب شهير عنوانه مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع نشر سنة 1789 ونقح سنة 1823. وروّج تلميذه جون ستوارت مِل (1806-1873) للمذهب ، ودافع عنه، ثم عمل على إدخال تعديلات جوهرية عليه في كتاب نشره سنة 1861، يحمل اسم المنفعة .

ينقسم فلاسفة مذهب المنفعة إلى فرق عديدة، فريق يقيم مذهبه على قيمة كل فعل على حدة ، وبما يستحدثه من نتائج ، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب منفعة الفعل ، وفريق يصنف الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق، ولا يحكم عليها بما تحققه من نتائج ، ولكن بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق ، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب المنفعة الخلقي أو منفعية القواعد الخلقية .

وفريق يعرف المنفعة بأنها اللذة، وأصحاب هذا المذهب هم القائلون بالمنفعة القائمة على اللذة ، وفريق يطلب المنفعة لذاتها، إذ توجد بعض الأفعال الخيرة بذاتها، وتطلب لأنها كذلك بعدّها غايات وليس لأنها وسائل، ويسمى مذهبهم بمذهب المنفعة المثالية

ويفرق الفلاسفة بين المنفعة التي تخص الفرد ، ومذهبها هو مذهب الفردية أو الأنانية ، والمنفعة التي تخص الجماعة ، ومذهبها هو مذهب المنفعة الجماعية ، وهو المذهب الذي يعرف الفعل النافع بأنه الفعل الذي يزيد من سعادة الجماعة بمقدار ما تتفق نتائجه مع مصلحة الجماعة أو المصلحة العام .

ومن الفلاسفة - أصحاب القواعد الخلقية - من يأخذ مذهب المنفعة باعتباره مذهباً أخلاقيّاً معيارياً يبين ما ينبغي فعله (بنتام)، ومنهم من يعده مذهباً أخلاقياً وصفياً عمله تحليل التفكير السلوكي .

وتاريخياً تمتد جذور مذهب المنفعة إلى المدارس الفلسفية اليونانية القديمة إلى أرستبوس القوريناني (435 -366ق.م) وإبيقور (341-270ق.م) ، التي تجعل اللذة

المحرك الأول في التصرفات الأخلاقية ، فكلاهما من أنصار اللذة ويميلان للقول بالمنفعة الفردية أكثر من الجماعية

وكان من أنصاره في العصر الحديث هوبز (1588-1779) وجون لوك (1632-1704) (1694-1747) وهتشسون

وديفيد هيوم الذي عرف المنفعة بأنها دراسة وصفية محضة للطريقة التي يصدر الناس بها الأحكام الأخلاقية .

ووصف مذهبه بالتفسيري، بمعنى أنه كان يتناول الفضائل القائمة ويحاول تفسيرها ويجسد تعريف بنتام للمنفعة جوهر مذهبه، إذ يقول : إن المنفعة هي كل لذة أو كل سبب لإيجاد لذة، إنها القدرة الكافية في غرض معين على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو لذة أو خير أو سعادة ، وهذه كلها معان تكاد تكون مترادفة، وتشكل الوجه الإيجابي للمنفعة، أما الوجه السلبي، النافع في سلبيته، فيحدده بنتام بأنه القدرة الكائنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو حزن ، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار .

وبهذا يكون المبدأ النفعي هو تحري الإنسان دائماً لأكبر سعادة يستطيع التمتع بها ، وتحقيق أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن .

ومن ثم فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد والجماعات والحكومات، فيكون له علاقة مباشرة بالتشريع والسياسة، فيتحول بذلك إلى مبدأ سياسي، إذ إن كل مبدأ تشريع يوفر أكبر قدر من السعادة القصوى والمنفعة الجماعية لا الفردية أو الأنانية الذي يفصل بنتام بينهما بوضوح .

لذلك يربط بنتام المنفعة بالنظم الاجتماعية والدين، فيدعو إلى أخلاق التعاطف التي تصبح فيها منفعة شخص هي منفعة الآخر، محدداً السبل التربوية التي تجعل الناس يرغبون في أن يتبنى بعضهم مافيه نفع الآخرين وفائدتهم ، الأمر الذي يضيّق من عمل الدولة ووظائفها ، ويدعو إلى إعادة بناء المجتمع ، وتنظيم أوضاعه من جديد ، والإفادة من التشريع والقضاء والتجارة والتربية لنصرة الأخلاق، وكان يرى أن مبدأ المنفعة وحده صالح لأن يكون شريعة أي حكم ، وما عداه لايصلح لأن ينظم القوانين التي تحكم أفراد المجتمع

ويمكن عدّ مذهب بنتام راديكالياً فلسفياً وسياسياً، فقد اقتربت أفكار هذا المذهب من الديمقراطية والأفكار المتقدمة المطالبة بحقوق الشعب والأفراد التي جعلت من مصلحة كل فرد مصلحة المجموعة .

كما يحدد بنتام المنفعة مذهباً أخلاقياً وصفياً مهمته تحليل التفكير السلوكي، ومذهباً معيارياً يسترشد به لما ينبغي عمله على النحو التالي، وكان يدعو بهذا إلى قيام علم الواجبات أو منظومة الأخلاق ، وهو صناعة القيام بما يليق فعله .

أو هو فن عمل ما يجب عمله الذي يعكس تطبيقات مبدأ المنفعة في الواقع الحياتي

ويذكر بنتام نوعين أساسيين من المبادئ المناهضة لقانون المنفعة: مبدأ مخالف باستمرار، وهو مبدأ التنسك ، ومبدأ متعاطفاً حيناً ومتنافراً حيناً آخر ويسميه مبدأ التعاطف والنفور .

فالأول يؤيد أي عمل إنساني أو أي تصرف ينقص سعادة الفرد، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة ، والثاني يحكم على الأعمال والتصرفات من منطلق ذاتي محض، أي من العاطفة

ولما كان صواب أي عمل من الأعمال، إنما يحكم عليه بمقدار ما يسهم في زيادة السعادة الإنسانية - اللذة، أو التقليل من شقاء الإنسان وألمه، يحدد بنتام المصادر التي تأتي منها اللذة أو الألم ، يعدّها علة فاعلة لا علة غائية ، ويحصرها في أربعة ، وهي: المصدر الطبيعي أو الفيزيائي ، والمصدر السياسي ، و المصدر الأخلاقي أوالشعبي ، والمصدر الديني .

كما يلجأ إلى وضع سبعة معايير لقياس كمية اللذة أو حجم الألم هي: الشدة والدوام والتأكد أو عدمه والقرب والبعد والخصب والصفاء والنقاوة والامتداد أو الانتشار ، وهذه المعايير تسهم في تقييم الأعمال المراد القيام بها واتجاهاتها نحو الصلاح أو نحو السوء

أما جون ستيورات مل فقد تبنى مذهب سلفه بنتام ، ووضعه في إطاره التاريخي (على خلاف بنتام الذي أهمل هذا الجانب) ، ورده إلى أبي النفعية سقراط في جداله مع السفسطائي بروتاغوراس (481 -411 ق . م) ، فطرحه كمشكلة أخلاقية : مشكلة الغاية من العمل البشري ، أي المنفعة ، وخلص إلى أن السعادة هي وجود اللذة وغياب الألم ، والسعادة هي المقياس الوحيد الملموس لكل عمل أخلاقي ، بل لكل عمل إنساني ، والغاية القصوى لتصرف الفرد، والهدف الأخير لسعي البشرية الدؤوب، وانطلاقاً من هذه الرؤية، قام مِلْ بإدخال تعديلات أساسية على مذهب بنتام ، أهمها : مفهوم الكيف أي مفهوم صفات

اللذات ونوعيتها - بوصفه مذهب بنتام لايأخذ في الحسبان نوعية العمل الأخلاقي - ثم الدوافع والشعور بالإلزام الأخلاقي والواجب، متأثراً بمبدأ كانط . تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة .

ويؤكد مِلْ بأن هناك شعوراً طبيعياً قوياً ينسجم مع الأخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلها الأخلاقي الأعلى ، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للإنسانية ، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس ، والشعور بالترابط بين كل أفراد المجتمع ، وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الأساسي، حيث يجد الفرد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عدة ، تهتم بالمصلحة العامة وبمنفعة الآخرين ، وتقدم الإنسانية ، وهنا يلتقي مِلْ أوغست كونت (1798-1857) ، المؤمن بتطور المعرفة الإنسانية ، وتقدم البشرية التي تجعل من سعادتها ديناً جديداً، وكان مل معيارياً جمعياً من أنصار اللذة

وهكذا فقد أدى مذهب المنفعة دوراً مهماً في تاريخ الفلسفة المعاصرة، وفي الفكر الإنكليزي خاصة، محاولة لحل مشكلات الإنسانية كافة، واستمر مقترناً بالحركات السياسية التقدمية بعد وفاة مؤسسه بنتام ، فكان بمنزلة حلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسية والحلقات الاشتراكية التي عرفتها إنكلترا في القرن التاسع عشر ، والفضل في ذلك أولاً لجيمس مِلْ (1773-1836) والد جون ستيوارت الذي ظل مدافعاً جريئاً عن فكرة سعادة الإنسان في العالم ، وإمكانية تحقيق ذلك ، لكن بدأ هذا المذهب يخبو شيئاً فشيئاً منذ منتصف القرن أمام صعود مذهب المثالية .

المدرسة الرواقية (stoicism)

مدرسة فلسفية أخلاقية معاصرة للأبيقورية ،انتشرت في إطار الثقافة اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد، بتأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالمية والنزعة الفردية والمعرفة الرياضية ، وقد وضع أصولها زينون

وسميت بالرواقية نسبة إلى الرواق المصور بأثينا. مكان اجتماع الشعراء. الذي اتخذه زينون مقراً له يجتمع فيه مع أصحابه فدعوا بالرواقيين ، وأطلق عليهم الإسلاميون اسم أصحاب المظلة، وحكماء المظال، وأصحاب الأصطوان

وكان أبرز دعاتها المؤسسون آسيويين ، وإن كانوا قد تلقوا تعليماً يونانياً، وتأثروا بالفكر اليوناني، فأخذوا عن هيراقليطس فكرة اللوغوس، وعن الميغاريين القياس الاستثنائي، وعن الكلبيين الخصائص القومية والحياة وفقاً للطبيعة والعقل، وعن سقراط أن الفضيلة علم والجهل رذيلة

تنقسم الرواقية إلى ثلاثة أدوار، دور الرواقية اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد: وقد مثلها زينون وإقلينتوس وأقريسبيوس؛ ودور الرواقية المتوسطة في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد : وكان أشهر فلاسفتها ديوجين السليوسي ، وبانيتيس الروديسي : وبوسونيوس الملقب بأقريسبيوس الرواقية المتوسطة ، ودور الرواقية الرومانية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين : وقد برز من فلاسفتها سينيكا وإيبكتيتوس والامبرطور ماركوس أوريليوس وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة .

الفلسفة الرواقية

الفلسفة في الرواقية هي محبة الحكمة وممارستها، والحكمة هي العلم بالأشياء الإلهية والإنسانية، وتنقسم إلى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، وهي تشبه الحقل الخصيب، أشجاره العلم الطبيعي وثماره الأخلاق، وسياجه المنطق .

والغاية الرئيسية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية أخلاقية ، وبذلك تميزت الرواقية بثلاث سمات : الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية ، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل ، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو

الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة، فالحياة يجب أن تعاش وفق الطبيعة ، وهذا هو أنموذج كل إنسان عاقل .

ينظر الرواقيون إلى الفلسفة على أنها الأخلاق، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة ، الأخلاق وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة ، فيصنفون الأخلاق في المرتبة العليا من هرم العلوم الفلسفية، لأن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة .

وكل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية لأن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل ، إذن فالنظرية هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هو تحقيق قانون الطبيعة ، والمركز الأول للطبيعيات وليس للأخلاق .

ويختلف الرواقيون في ترتيب العلوم وأوليتها ، فزينون وإقلينتيوس مثلاً، اهتما بالطبيعة أكثر من الأخلاق ، أما في الطور الثاني ، فقد طغت النزعة العملية، ثم أصبحت الفلسفة الرواقية في الدور الروماني عملية صرفة ، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة ، وبهذا احتلت الأخلاق المرتبة الأولى وكان للطبيعيات مرتبة ثانوية .

ولا مجال عند الرواقية للاختيار أو الحرية ، فالأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية ، أو التساوي أو الحياد ، و كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائما في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان إزاء هذا الفعل ، وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي .

ويفرق الرواقيون بين نوعين من الأخلاق : الأخلاق النظرية، وهي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا ، أي أن يعلم المرء قوانين الطبيعة والأخلاق الشعبية أو العملية ، وهي التي يحاول بها الإنسان التقرب من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية .

وهنا يفرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة: فضيلة هي الحكمة، وفضيلة هي الفطنة فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول، أي في الأخلاق النظرية، والفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة ، ولهذا فإنهم يقولون أيضا بصفة وسط بين الخير والشر

هي التي يسمونها صفة الملائم ، وهو هذا الذي يجمع بين الخير والشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً ولا شراً مطلقاً، وهنا يبرز التناقض الذي وقع فيه الرواقيون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشيا ء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلق .

ويجر هذا أيضا إلى تفرقة ثالثة قالوا بها، وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض، وهي تفرقة لها أثر كبير، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها

المنطق

ينقسم المنطق عند الرواقيين إلى قسمين رئيسين : الأول هو الديالكتيك ، والثاني هو الخطابة . وذلك حسب تقسيمهم الكلام إلى نوعين : نوع متسلسل ونوع منطق ، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك ، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة .

وقد عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة،أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن في أثناء التفكير الصحيح .

ويتفرع المنطق الديالكتيكي إلى فرعين تبعاً لانشطار المنطق إلى جانبين : جانب التسمية ، وجانب المسمى ، أو ناحية المحدد أو بعبارة أوضح : ناحية الأفكار أو التصورات ، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات ، وقد أولوا اهتماماً خاصاً بالناحية اللفظية

وينقسم كلامهم في المنطق إلى عدة أبواب رئيسة: أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة .

فبالنسبة للمقولات، غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو ، وأرجعوها إلى أربع : أولها مقولة الموضوع ، ويليها مقولة الصفة ، ثم مقولة الحال الخاصة، وأخيرا مقولة الحال النسبية .

وأما ما يخص القضايا والأحكام، فقد أبدعوا منطقاً للقضايا لا يقوم على الأحكام القطعية بل على الأحكام النسبية

وأنشأ الرواقيون ضروباً من ارتباط الأحكام، أشار إليها المنطق الحديث على أنها تضمين مادي ، كما عنوا بالناحية اللغوية ، ثم وجهوا عنايتهم إلى القياس ، فجددوا كثيرا في أنواع الأقيسة ، وركزوا كل اهتمامهم على الأقيسة الشرطية ، وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية ،

إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية ، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من الناحية الصورية فليست يقينية .

وقد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة، وعنوا تفصيلاً بالأقيسة الشرطية المنفصلة .

أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك، وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقا من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية .

لقد غلبت الناحية الشكلية على منطقهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية ، وهي تبيان العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، فكان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم ، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر .

المعرفة

بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة،وفي مصادر المعرفة، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة ، فكانوا ماديين ، لأن المعرفة عندهم معرفة حسية، فالشيء يطبع صورته في العقل ، وتتكون له صورة عقلية يصدقها العقل ويفهمها ويستقر به معناها ، ومن الإدراكات الجزئية والمعاني الكلية يقوم العلم. لهذا ميزوا بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي ، وارتأوا أن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات ، والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ففسروا الإحساس تفسيراً مادياً قائلين إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً .

وللمعرفة مصدر آخر، سموه التذكر؛ فالإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكون له عنها تصور كلي ، ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة .

أي هناك تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارج عن كل إدراك حسي خارجي ، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكوّن العلم في هذه الحالة .

وهذه التصورات لا مادية، قريبة من الكليات كما تصورها أفلاطون، أو على الأقل كما تصورها أرسطو. وتعد نظرية المعرفة الرواقية استمرار لمذهب الكلبيين الذي يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة .

العلم الطبيعي

مذهب الرواقية في الطبيعيات مذهب مادي صرف ، ينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى ، وثانيا عن نشأة الكون وصفاته، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ، ورابعاً وأخيراً عن الإنسان .

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف ، فأفلاطون يذكر في محاورة السفسطائي أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل ، ومع هذا فقد اختلف الرواقيون مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها ، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذي يحدث الأثر .

ويمكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم في المعرفة، فمن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات فالعالم كله أو الوجود كله جسماني أو مادي خالص ، وهم بهذا متأثرين بالمذاهب السابقة ، مذاهب الطبيعيين الأقدمين والمذاهب المعاصرة أي مذهب المشَّائين .

ويتماثل علمهم الطبيعي مع اعتقادهم الديني، فالله هو خالق كل الأشياء، والمنسق بينها جميعاً ، وله الأسماء كلها ، فهو زيوس ، والنار الحية ، والأثير ، واللوغوس ، والعقل ، والروح ، وقانون الطبيعة ، والعناية ، والقدر ، والنظام .

والرواقيون موحدون ، فالأشياء لا تحدث في الزمان ، لأن الزمان عندهم بعد الأشياء ، وحركة التاريخ دورية وليست للأمام أو الخلف .

أثرت الفلسفة الرواقية ، مع منافاة مبادئها للعقائد المسيحية على مفكري اللاهوت المسيحيين لما جاءت به من تفصيل القول في الفضائل والرذائل ، وفي صفات الله ، وفي العناية الإلهية ، وتسرب كثير من آرائها إلى الفلسفة الإسلامية ، ففي رسائل إخوان الصفا مثلاً طائفة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم

وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية ، وما مذهب اسبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي ، وما الأخلاق عند كنتإلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة .

مدرسة فرانكفورت (Francfort)

مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين ، وبلغت ذروتها عام 1968، وسميت بهذا الاسم لاتخاذ معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها .

تزعّم هذه المدرسة ماكس هوركهايمر ما بين (1895-1973)، وتم تحت إشرافه إصدار مجلة الدراسات الاجتماعيةالناطقة باسم هذه المدرسة .

ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو ، وهربرت ماركوزه ما بين

وبسبب ملاحقة النظام النازي لهم اضطروا إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة ، حيث طور كل منهم وبطرق مختلفة تحليلاً نقدياً للمجتمع وبالاستناد خاصة إلى ماركس ، وتميز ممثلو مدرسة فرانكفورت برفضهم القاطع الوضع القائم ، وبرفضهم الحلول والأنظمة النسقية، ولهذه الأسباب جاءت كتاباتهم معظم الأحيان محاولات ومقالات وكتابات حكمية ، وقد نشر تيودر أدرنو بالاشتراك مع هوركهايمر كتاباً بعنوان جدلية التنوير وهو من أهم المراجع التي أنتجتها مدرسة فرانكفورت .

أما هربرت ماركوزه فقد نشر كتابين هما الجنس والحضارة والإنسان ذو البعد الواحد

ونشر يورغن هابرماس آخر ممثل لمدرسة فرانكفورت، وينتمي إلى الجيل الثاني الذي تلا أدرنو وهوركهايمر وماركوزه ، كتابه العقل والحفاظ على الذات عام (1968)، محاولاً تأسيس نظرية اجتماعية نقدية، إضافة إلى هؤلاء برز عالم النفس أريك فروم .

لجأت مدرسة فرانكفورت إلى المنهجية التي تقول بتعدد فروع العلم والمعرفة ، والبحث عن معايير جديدة ، والنقد الجذري من أجل تشكيل عقلاني للمجتمع ، لهذا طرحت المدرسة قضايا عدة ، أهمها النظر إلى الفلسفة الكلاسيكية - فلسفة كنت وهيغل - غير أنها أصبحت تقليدية ومثالية ولم تعد قادرة على تحليل المجتمعات الرأسمالية الحديثة ومواجهة التحديات المطروحة على المجتمعات الأوربية والغربية ، لذلك لابد أن تحل العلوم الاجتماعية محل الفلسفة، فدعا هابرماس إلى جعل الفلسفة أكثر علمية ودقة، وأن تتخلص من طابعها التجريدي الذي يشبه الألغاز، وأن تقترب من العلوم الإنسانية والاجتماعية كعلم الأنثروبولوجيا وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي، وبهذا تريد المدرسة الفرانكفورتية إنزال الفلسفة من برجها العاجي إلى خضم الحياة الواقعية والهموم السياسية للبشر والمجتمع .

وهذا ما دعا فلاسفة فرانكفورت إلى اتخاذ اتجاه يساري أو ماركسي، ونقد مجتمعات الغرب الرأسمالية ، وعدوا العقل والعقلانية من الأمور الأداتية المحضة، وبيّن هابرماس خطورة الدعوات التي تنادي بتجاوز الفلسفة والعقلانية التنويرية بحجة أنها أوصلت أوربا إلى الفاشية والنازية، وأن ما ينبغي تجاوزه ليس الفلسفة بحد ذاتها وإنما ذلك التعارض القائم بين الفلسفة والعلم .

لذلك دان هربرت ماركوزه الفلسفة الوضعية والتحليلية المهيمنة على العالم، ودعا إلى ثورة فكرية في الغرب تنتقل به من التصور القمعي والتقني للعقل إلى التصور التحريري والإنساني؛ لأن العقلانية الغربية اختزلت الإنسان إلى مجرد بعد واحد وحذفت بعده الآخر، وهنا تكمن مأساة الغرب وأزمته الحضارية .

وعلى صعيد علم الاجتماع، وضع ممثلو هذه المدرسة نظرية سميت نظرية المجتمع النقدية أو نظرية نقد الأيديولوجيا انتقدوا فيها الظواهر الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي ، مثل المؤسسات الاجتماعية والحق والأخلاق والفن والفرد ، وقد ظهر هذا النقد في مقالتي هوركهايمر المادية والميتافيزيقا والنظرية التقليدية والنقدية

وقف الفرانكفورتيون موقفاً وسطاً بين الرأسمالية والاشتراكية في نظريتهم الاجتماعية، لزعمهم أن كلا النظامين صورتان مختلفتان من مجتمع العقل الأداتي الذي يُغرب كل ما هو إنساني .

فانتقد هوركهايمر وأدرنو المجتمع البرجوازي المعاصر ، وأعلنا أن العقلانية تتسم بنزعة علمية إلى إفناء الذات ، فالإنسان مُسيطر عليه في المجتمع البرجوازي ، وتلك هي آثار الحضارة الإنسانية والتقدم الاجتماعي ، وما أدت إليه الاشتراكية ، وطور هذه الأفكار فيما بعد ماركوزه إذ يرى أن الفن وأي نشاط خلاق إبداعي ، والحب والمبدأ الذي يوحد بينهما (الإروس) .

إنما توجد خارج الطبقات الاجتماعية ، إذ تعبر عن ماهية بيولوجية أصيلة للإنسان سابقة على المجتمع ومتقدمة عليه ، وإشباع الغريزة الجنسية مصدر الحضارة وهدف الوجود البشري، ويعلن ماركوزه أن المجتمع الصناعي مجتمع ذو بعد واحد، أي إن كل الطبقات فيه متشابهة ، لذا فليس لأي طبقة منها أن تكون ثورية ، فهو يرى أن الطبقة العاملة قد تكاملت في الرأسمالية بصورة وطيدة ونهائية ، أما القوة المهيأة للقيام بالثورة في المجتمع

الصناعي فتتمثل في الفئات الخارجة عن طبقات المجتمع ، المنسلخة عنها، يساعدها على ذلك الطلبة والمثقفون، فالمثقف لا ينبغي أن يبقى في برجه العاجي وإنما عليه أن ينزل إلى خضم الواقع ومشكلاته .

_ حقول وأنواع الفلسفة

الإبستيمولوجيا (Epistemology)

مصطلح ذو أصل إغريقي مؤلف من كلمتين : المعرفة و علم . ويعني المصطلح حرفياً علم المعرفة أو علم العلم .

وكان أول من وضع هذا المصطلح الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرييه (1808-1864) حين ألف كتابه مبادئ الميتافيزيقا .

إذ قسّم الفلسفة فيه إلى قسمين : أنطولوجية وإبستيمولوجية

أما المعنى المعاصر لمصطلح إبستيمولوجية في الفلسفة العربية والفرنسية فهو : الدراسة النقدية للمعرفة العلمية .

ومع أن مفهوم العلم حاضر في تاريخ الفلسفة ، ولاسيما عند أفلاطون وأرسطو وديكارت ولوك وليبتنز ، فإن الإبستيمولوجية بوصفها مبحثاً مستقلاً موضوعه المعرفة العلمية، لم تنشأ إلا في مطلع القرن العشرين حين اتجهت إلى تحديد الأسس التي يرتكز عليها العلم، والخطوات التي يتألف منها، وإلى نقد العلوم والعودة إلى مبادئها العميقة

وذلك بتأثير التقدم السريع للعلم، والاتجاه نحو التخصص المتزايد، وما ولدّه ذلك من تغيّر في بنية منظومة العلوم، ومن صعوبات وإشكالات ذات طبيعة نظرية .

والإبستيمولوجية بوصفها الدراسة النقدية للعلم تختلف عن نظرية المعرفة .

ففي حين تتناول نظرية المعرفة عملية تكون المعرفة الإنسانية من حيث طبيعتها وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالواقع ، وتبرز بنتيجة هذا التناول اتجاهات اختبارية وعقلانية ومادية ومثالية ، فإن موضوع الإبستيمولوجية ينحصر في دراسة المعرفة العلمية فقط .

وإذا كانت الإجابات التي تقدمها نظرية المعرفة إطلاقية وعامة وشاملة، فإن الإبستيمولوجية تدرس المعرفة العلمية في وضع محدد تاريخياً، من دون أن تنزع نحو إجابات مطلقة بل ترى الإبستيمولوجية في التعميمات الفلسفية لنظرية المعرفة عائقاً أمام تطور المعرفة العلمية .

ذلك أن التصورات الزائفة عن المعرفة تؤثر سلبياً في مجال المعرفة العلمية، وخاصة حين تضع حدوداً للعلم .

فالإبستيمولوجية ليست استمراراً لنظرية المعرفة في الفلسفة بل هي تغير كيفي في وليس هذا النظر إلى علاقة الفلسفة بالعلم، وتجاوز للتناقض بين نظرية المعرفة والعلم فحسب، بل إن الإبستيمولوجية أتت على ما كان يعرف بفلسفة العلم التي تولدت من علاقة الفلسفة بالعلم وتناولت جملة موضوعات أهمها علاقة العلم بالمجتمع وتأثيره في تكوّن النظرة الفلسفية إلى الطبيعة والكون .

أما من حيث الاختلاف بين الإبستيمولوجية ومنطق العلم ، فإن منطق العلم أقرب المباحث إلى الإبستيمولوجية. ذلك لأنه يحلل لغة العلم تحليلاً منطقياً. ويبحث في مناهج الكشف العلمي ومنطقه، لكن أنصاره يقطعون كل صلة بينه وبين الفلسفة .

وإذا كانت الإبستيمولوجية مبحثاً موضوعه المعرفة العلمية، وهدفه التحليل النقدي لها، فما هي مشكلات العلم التي تتطلب تدخلاً إبستيمولوجياً ؟

تعد مشكلة المسار الذي تسلكه المعرفة العلمية واحدة من أهم مشكلات الإبستيمولوجية ولقد انقسم الإبستيمولوجيون - في النظر إلى هذه المشكلة - إلى فريقين: فريق نظر إلى مسار العلم على أنه سيرورة متصلة مستمرة لا انقطاع فيها ولا انفصال .

وفريق آخر رأى أن مسار العلم مسار انقطاع واضطرابات وأزمات وثورات .

ويعد إميل ميرسون وليون برنشفيك أهم دعاة الاتجاه الذي يقول بالاستمرارية. والمعرفة العلمية - من وجهة نظر هذا الاتجاه - استمرار وتطور للمعرفة العادية .

كما أن كل معرفة علمية جديدة هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة فتاريخ العلم سلسلة يتولد بعضها من بعض. وما التغير الذي يحدث في العلم إلا تغير تدريجي ، ويدللون على صحة رأيهم بالتطور التدريجي للمنهج العلمي وطريقة انتشاره .

فالمنهج العلمي الاستقرائي الحديث تمتد جذوره في الماضي، وقد تمَّ انتشاره واستيعابه شيئاً فشيئاً عن طريق علماء متخصصين في العلوم الطبيعية ولاسيما في علم الفيزياء .

أما من حيث لغة العلم، فيرى أنصار الاستمرارية أنها استمرار للغة العامة، مع تميز لغة العلم من هذه الأخيرة بطابعها الرمزي .

أما الاتجاه الثاني الذي يقول باللااستمرارية وأهم ممثليه غاستون باشلار وتوماس كوهن ولوي ألتوسير وميشيل فوكو فإنه ينطلق - على العكس من الاتجاه السابق - من أن تاريخ العلم تاريخ قطْعٍ بين المعارف العلمية البالية والمعارف الباقية .

والذي يفصل بين هذين النمطين من المعرفة العلمية هو مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية.
ليست المعرفة العلمية امتداداً للمعرفة العامية، بل هي انتقال من التجربة إلى العقلنة ، ومن الملاحظة المضطربة إلى المعرفة الموضوعية .

ولو صح أن المعرفة العلمية هي استمرار للمعرفة العامية لصح أن يكون اختراع المصباح الكهربائي استمراراً للمصباح العادي .

ولكن الأمر ليس على هذا النحو، فاختراع المصباح الكهربائي ثمرة معرفة علمية بالعلاقات بين الظواهر، ودراسة وصلت مرحلة التعبير عن هذه العلاقات بصيغ رياضية .

كما أن المنهج العلمي ذاته لايقوم على الاستمرارية، فكتاب ديكارت مقال في المنهج لاينطوي اليوم على أي فائدة تذكر في البحث العلمي، كما أن منهج بيكون الاستقرائي لم يعد صالحاً في تحصيل المعرفة العلمية .

ولغة العلم - هي الأخرى - تختلف اختلافاً كلياً عن اللغة العادية، فاللغة التي تستخدمها الفيزياء ذات دلالة مختلفة عن اللغة العادية .

حتى لو استعارت الفيزياء لغتها من هذه الأخيرة فلكلمة ذرّة في الفيزياء معنى مختلف عن كلمة ذرّة في اللغة العادية .

ولغة العلم ومناهجه معياران أساسيان في حدوث القطيعة الإبستيمولوجية .
فلغة العلم لغة متجددة دائماً والعلم صوغ مستمر للمفاهيم والمصطلحات، إلى حد تغدو معه لغة العلم الجديدة مختلفة عن لغة العلم القديمة

فلغة المنطق الرمزية عند رَسِلْ مختلفة كلياً عن لغة منطق أرسطو، لأن لغة المنطق الرمزية لاتحتمل أكثر من معنى واحد .

وقد توصل مؤسسو علم الفيزياء الحديث إلى أن المنهج الاستقرائي أصبح عاجزاً عن قراءة كتاب الطبيعة، ولهذا عولوا على المنهج الاستنباطي الرياضي .

ولقد توصل نيوتن إلى نظريته في الميكانيك وقانون الجاذبية عن طريق المنهج الاستنباطي وليس عن طريق الاستقراء .

وإلى جانب مسألة تاريخ العلم تبحث الإبستيمولوجية في مسألة تصنيف العلوم .
وهي مسألة عالجتها الفلسفة من قبل ، غير أن الإبستيمولوجية رفضت التصنيف السكوني للعلوم الذي يقوم على أساس تصنيف الملكات الذي يعود إلى أرسطو .

إذ صنّفت العلوم وفقاً للملكات عل النحو الآتي :
ملكة العقل : وتشمل الرياضيات والفيزياء والفلسفة .
ملكة الذاكرة : وتشمل التاريخ والتاريخ الطبيعي .
ملكة الخيال : وتشمل الشعر .

كما تجاوزت الإبستيمولوجية تصنيف العلوم على أساس الانتقال من أكثر العلوم عمومية وبساطة إلى أكثرها خصوصية وتعقيداً، وهو تصنيف يعود إلى أوغست كونت

مع ذلك يتفق الإبستيمولوجيون على تصنيف موحد للعلوم فهناك التصنيف الجدلي للعلوم الذي قدمه الإبستيمولوجي السوفييتي كيدروف الذي يرى أن العلوم ثلاثة أنواع : العلوم الطبيعية ، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الفلسفية، مقتفياً في ذلك أثر أنغلز ولكنه رأى أن هناك علوماً متوسطة بين العلوم السابقة، فالعلوم التطبيقية : كالزراعة والطب، تقع بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية .

والرياضيات تقع بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية .

ويرتبط علم النفس بجميع العلوم الأخرى إذ يرتبط بالعلوم الطبيعية من طريق نظرية النشاط العصبي ويرتبط بالعلوم الاجتماعية عن طريق علم اللغة ويرتبط بالعلوم الفلسفية عن طريق المنطق ونظرية المعرفة .

أما الفلسفة فإنها تنفذ إلى جميع العلوم لأنها تمدها بالمنهج العام .

أما جان بياجيه فيقسم العلوم إلى مجموعات أربع :

العلوم المنطقية الرياضية والعلوم الفيزيائية والعلوم البيولوجية والعلوم النفسية - الاجتماعية ومنها الألسنية وعلم الاقتصاد

وبين هذه العلوم علاقة متبادلة .

ويقترح فوكو تصنيفاً آخر للعلوم مؤسساً على مجال المعرفة العام ذي الأبعاد الثلاثة :

البعد الأول : هو العلوم الرياضية والفيزيائية، وهي العلوم التي يقوم نظامها على تسلسل استنباطي للحقائق البدهية أو التي يتم التدليل عليها بالبرهان .

والبعد الثاني : هو علوم الحياة والاقتصاد واللغة ، وهي علوم تدرس ظواهر مستقلة لكنها ترتبط بروابط كليّة ، وما يربط بين البعد الأول والثاني هو استخدام الرياضيات

البعد الثالث : الفلسفة، يرتبط هذا البعد بالبعد الثاني بتشابه الموضوعات . الحياة والإنسان والرموز ، كما يرتبط بالبعد الأول بإضفاء صفة الصورية على الفكر

أما العلوم الإنسانية فلامكان لها في تصنيف كهذا وهذا لايعني أنه لا وجود لها، بل هي موجودة على تخوم العلوم السابقة .

فعلم النفس يعتمد على النموذج البيولوجي ، ذلك لأنه يدرس كل ما هو امتداد للوظائف البيولوجية، وما يؤدي إلى قيام تمثل لدى الإنسان

ويعتمد علم الاجتماع على علم الاقتصاد ، لأن موضوعه الإنسان الذي ينتج ويستهلك ويقيم علاقات مع المجتمع الذي يعيش فيه

وعلم الآداب والأساطير يجد نموذجه في علم اللغة، ومهما يكن من اختلاف في تصنيف العلوم ، فإن هذا التصنيف يهدف إلى تحديد العلاقة المتبادلة بين العلوم ، من حيث موضوعاتها ومناهجها .

وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين أشكال المعرفة العلمية ومن الصعب تقديم تصنيف تام للعلوم ذلك لأن هناك علوماً جديدة دائماً وانقساماً مستمراً للعلوم القديمة واكتشافاً لترابطات تنشئ علوماً متوسطة كالكيمياء الحيوية والفيزياء الحيوية والكيمياء الجيولوجية وغيرها .

وإذا كانت مشكلتا سيرورة العلم وتصنيفه تنتميان إلى تاريخية العلم فإن بنية المعرفة العلمية تطرح - إبستيمولوجياً - مسألة إنتاجها والعلاقة التي تقوم بين الذات والموضوع وبين العقل العالم ومعطيات الواقع ، ليصار إلى تحديد دقيق للواقعة العلمية .

فالعلاقة التي تقوم بين الذات والموضوع في المعرفة العلمية علاقة مركبة، فلاوجود لواقعة علمية تُسند إلى معطيات مباشرة فقط من دون مبادئ عقلية، كما أنه لاوجود لمبادئ عقلية من دون معطيات مباشرة .

ولما كان العلم يهدف إلى تحقيق المعرفة النظرية، فالمعرفة النظرية هي ثمرة العلاقة المركبة بين العقل والطبيعة .

وإذا كانت العلاقة بين الذات والموضوع قد فهمت في المراحل المبكرة من تطور العلم على أنها حوار بين الذات ، والموضوع المناقض لها ، فإن العلم المعاصر قد دلل على

تعقيد هذه العلاقة، فالحوار بين الذات والموضوع يجري اليوم بين عقل مسلح بكل المعرفة السابقة والموضوع الذي ركّبه نشاط العالم العقلي

ففي الفيزياء والكيمياء المعاصرتين لم تعد ظواهر العالم الخارجي - بوصفها معطيات مباشرة - هي موضوع المعرفة العلمية، بل تلك الموضوعات المعقدة التي نشأت بفعل تركيب دقيق وعميق من قبل العالِم المسلح بتقنية عالية، من دون أن تفقد هذه الموضوعات واقعيتها

وقد أصبحت التجربة العلمية، في ضوء ما تقدم صورة للنشاط الاختباري والمنطقي للذات ولم يعد موضوعها صورة طبق الأصل عن الواقع الموضوعي .

إنها ثمرة شروط هي ثمرة تدخل العالِم، وإن تدخل الذات - العالِمة قد طرح مسألة الدور الفاعل للذات في المعرفة العلمية .

فالعلم - أساساً - يقوم بوصف علاقات بين متغيرات

والنظريات العلمية لاتنطوي إلا على عدد محدود من المتغيرات ، على النقيض من الواقع الذي يحتوي على عدد كبير منها .

فالظاهرة يمكن أن تتأثر بعوامل لاحصر لها. ويقتضي وصف الظاهرة ـ علمياً ـ إزاحة جملة من الصفات السطحية غير المهمة .

ووضع فرضيات علمية عما هو أساسي وغير أساسي .

ونتيجة لذلك لم تعد الواقعة العلمية مجرد ظاهرة خاصة، بل هي ثمرة تدخل نشط وفعّال لذات تتصف بالقدرة على التخيّل

فكل كشف أو توسع في المعرفة العلمية يبدأ، بوصفه تصوراً خيالياً قبْلياً لما يمكن أن تكون عليه الحقيقة العلمية. ولايمكن فهم عمل الخيال إلا من حيث هو إعمال العقل أو استخدام الحواس .

غير أن العالِم لايستطيع أن يحوّل حدسه أو خياله إلى إبداع علمي من دون المثابرة العلمية، فيوحد، على نحو أصيل، الحدس والاختبار والموضوعية وسعة الأفق .

إن الإبستيمولوجية لاتكتفي بتحديد الشروط العلمية لإنتاج المعرفة العلمية. وإنما تسعى - أيضاً - لبحث شروط المعرفة العلمية الاجتماعية. وآلية ذلك أن الاستقلال النسبي

للمعرفة العلمية لايفصلها إطلاقاً عن شروط تكونها التاريخية – الاجتماعية ، وهذا ما يجعل من مبحث علم اجتماع المعرفة جزءاً لايتجزأ من البحث الإبستيمولوجي

فلقد رأى جورج غورفيتش - مثلاً - أن الداروينية تتبنى في علم الحياة مبدأ التنافس في الحياة الرأسمالية

كما أن الأبحاث العلمية - لاسيما في العلوم الدقيقة - تكون في ترابط مع الأيديولوجية وذلك بما تحتاج إليه تلك الأبحاث من مختبرات وأجهزة بحث واختبارات واسعة النطاق ، ومؤسسات خاضعة على نحو ما لأهداف قومية .

ويظل الحكم بوجود اختلاف بين العلم والأيديولوجية صحيحاً، فأحكام العلم أحكام حول حقائق قابلة للإثبات أو الدحض ، وذات طابع موضوعي ، تحظى بالقبول من العلماء ، أما أحكام الأيديولوجية فهي أحكام قيمية ، تتعلق بما يجب أن يكون ، مع اعتمادها في كثير من الأحيان على حقائق علمية .

لكن المشكلة التي تطرحها الإبستيمولوجية هي التالية: هل تمثل الأيديولوجية عقبة أمام تطور المعرفة العلمية أم هي حافز من حوافز تطورها ؟

إن العلم ممتزج بالممارسة الأيديولوجية وذلك حين يستعير القول الأيديولوجي ضماناته من النظريات العلمية. أو حين يتكون العلم في حقل الممارسة الأيديولوجية .

وقد لاحظ كانغلم عندما تساءل عن انبعاث المذهب الحيوي في البيولوجية، أن تصور عودة المذهب الحيوي المتكررة الهجومية والدفاعية، بوصفها مرتبطة بأزمة ثقة المجتمع البرجوازي بنجوع مؤسساته الرأسمالية، ليس تصوراً عديم الجدوى ولا خطأً محضاً

وربما كان انبعاث المذهب الحيوي تعبيراً عن حذر الحياة الدائم تجاه مكننتها

وهذا يعني أن الأيديولوجية تقوم بتوجيه النظر العلمي في اتجاه ما، فتتحول إلى محرض لحركة العلم .

وليس هذا فحسب، فإن الأيديولوجية قد تقوم بدور الكابح لتطور بعض العلوم إذا ما ناقضت نتائج هذه العلوم الترسيمات الأيديولوجية المغلقة

فتأخر علم البيولوجية في الاتحاد السوفييتي سابقاً لم يكن إلا ثمرة التعارض بين القول الأيديولوجي بدور الحياة الاجتماعية والقول العلمي بدور الوراثة .

ويبقى السؤال مطروحاً: هل يفقد العلم موضوعيته مادام متسماً بسمة أيديولوجية، ومادامت الأيديولوجية عامل إفساد للموضوعية ؟

أن يجد العلم بدايته في وسط أوسع ، أي في سياق اجتماعي وأيديولوجي ، ووجود علوم سابقة عليه، فذلك لايحكم على شيء من حقيقته أو بطلانه حكماً مسبقاً

كما أن استناد العلم إلى إيحاءات أيديولوجية توجه مساره لايقود إلى عدم الثقة بحقيقته

وهذا يعني أنه يجب التفريق بين شروط نشوء العلم وتطوره، ومشكلة الحقيقة في العلوم .

إن المسائل التي ذكرت. والتي تعالجها الإبستيمولوجية، تجعل القول صحيحاً بأن هناك إبستيمولوجية عامة. موضوعها العلم من دون تمييز العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية واستناداً إلى ذلك ، فإن الإبستيمولوجية مع كونه مبحثاً حاز على استقلاله النسبي في السنوات الأخيرة ، تظل مبحثاً فلسفياً ، خاصة لأنها تسعى إلى صوغ نظرية عامة في المعرفة العلمية .

ولا أدل على ذلك من محاولة جان بياجيه إشادة نظرية في التكوين النفسي للعلم

ومما يؤكد انتماء الإبستيمولوجية إلى الفلسفة، تحولها إلى علم معياري، وهي تعالج مسائل العلم. لأن السؤال الأساسي الذي يكون خلف معالجاتها هو: ماذا يجب أن يكون عليه العلم ؟

غير أن الإبستيمولوجية العامة لاتنفي وجود مشكلات إبستيمولوجية لزمرة من العلوم أو لعلم جزئي

ومن ثم فإن هناك إبستيمولوجية خاصة وإبستيمولوجية جزئية ، إلى جانب الإبستيمولوجية العامة .

فإبستيمولوجية العلوم الطبيعية، تتساءل : ما طبيعة القانون في هذه العلوم؟ ما دور مقولات الحتمية والمصادفة والاحتمال والغائية؟

كما أن هناك مشكلات خاصة بالعلوم الإنسانية : كالموضوعية والفهم والتفسير والجانب الأيديولوجي لأحكامها .

والعلاقة بين المنطقي والتاريخي في المعرفة الإنسانية ، وإمكانية قيام نظرية اجتماعية ، وهل هناك ملامح قانونية عامة في السيرورة الاجتماعية أم أن الواقعة الاجتماعية واقعة فذة ؟

إن هذه المشكلات وغيرها هي موضع الإبستيمولوجية الخاصة بالعلوم الإنسانية .

لكن العلوم الجزئية تواجه هي الأخرى مشكلات خاصة بها، بسبب استقلالها النسبي فإبستيمولوجية العلوم الحيوية تطرح جملة مسائل إبستيمولوجية من قبيل : هل هناك غائية في التطور الحي ؟ وما العلاقة بين مفهوم الطفرة والتطور التدريجي في العالم الحي ؟ وما الدور الذي يقوم به، منهجياً ، مفهوم البيئة في تفسير الظواهر الحية ؟

وهناك مشكلات إبستيمولوجية خاصة بعلم التاريخ : كتحديد معنى الواقعة التاريخية الموضوعية في علم التاريخ، وهل التاريخ قابل للتفسير أو للفهم .

هل هناك حتمية تاريخية ؟

ولاشك في أن الإبستيمولوجية العامة ، وهي تسعى إلى صوغ نظرية عامة في المعرفة العلمية، تستفيد من الإبستيمولوجية الخاصة والإبستيمولوجية الجزئية

والعكس صحيح أيضاً. انطلاقاً من واقعة انفصال العلوم وتكاملها في الوقت نفسه .

لكن السؤال الذي يطرحه العقل الناقد هو: إذا كانت الإبستيمولوجية علماً للعلم ذاته ألا تحتاج الإبستيمولوجية نفسها إلى إبستيمولوجية تكشف عن مشكلاتها وعن الصعوبات التي تصادفها ؟

والحق أن الإبستيمولوجيين أنفسهم يمارسون هذا الدور حين يختلفون في تناول المشكلات العلمية ويقدمون إجابات متعددة، ومتناقضة أحياناً منتقدين بعضهم بعضاً .

وقد برز مثل هذا الاختلاف في مسائل تاريخ العلم وتصنيف العلوم .

ومن ثم يصح القول: إن الشروط الداخلية والخارجية التي يخضع لها العلم هي ذاتها التي تخضع لها الإبستيمولوجية ، كذلك فإن نزوعها العلمي لن ينجيها من طابعها الأيديولوجي .

الوضعية المنطقية (logical positivism)

اتجاه في الفلسفة العلمية منبثق من الوضعية ظهر في القرن العشرين، يعول أساساً على التجربة تحقيقاً للدقة والبناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف تنظيم المعرفة داخل نسق وحدة العلم كي يزيل الفروق بين فروع العلوم المختلفة بدعوى أنه لا يمكن قيام فلسفة علمية أصيلة إلا بوساطة التحليل المنطقي للعلم .

وقد أطلق على هذه الفلسفة أسماء عديدة منها : التجريبية العلمية والتجريبية المنطقية وحركة وحدة العلم والتجريبية المتسقة، والفلسفة التحليلية .

وقد تولد منها وضعيات أخرى مثل الوضعية المنطقية في علم الأخلاق والسياسة الوضعية، وتأثرت بها عدة فلسفات معاصرة مثل البراغماتية الذرائعية .

والوضعية المنطقية اسم أطلقه بلومبرغ وفايغل عام 1931 على مجموعة الأفكار الفلسفية التي تميزت بها جماعة ڤيينة، بزعامة مؤسسها موريس شليك عام 1924، مع جمع من العلماء الرياضيين والفيزيائيين والفلاسفة الذين تبنوا هذا الاتجاه .

مع أن الوضعية بدأت في ڤيينا، وأحرزت تقدماً سريعاً ، فإنها لم تستمر بها، وانتهت بمقتل شليك عام 1936 ومغادرة أعضائها إلى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية بسبب محاربة النازية لهم .

ولكن تأثير الوضعية لم ينته بالقضاء على جماعة ڤيينة، إذ أصبح معقل الوضعية المنطقية في الولايات المتحدة لتوجد في صورة معدلة إلى حد كبير إذا ما قورنت بزمن جماعة ڤيينة، وعُرفت هناك بالتجريبية المنطقية، وضمن صيغة الفلسفة التحليلية اكتسبت فاعلية كبرى في إنكلترا ، وهكذا أعيد غرس الوضعية المنطقية في البلدان الناطقة بالإنكليزية، وحمل لواءها على نطاق واسع في إنكلترا ألفريد آير بكتابه اللغة والصدق والمنطق (1936) فارتبطت الوضعية مرة أخرى بالتراث القديم للتجريبية البريطانية التي عدتها رائدة الفلسفة العلمية الحديثة، فحظي فلاسفتها أمثال بيكون ولوك وهيوم بتقدير أنصارها .

استمدت الوضعية المنطقية تراثها الأول من الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت ، ومن مل وسبنسر في إنكلترا

بيد أنها لا تدين لهم بالقدر الذي تدين به للوضعية المحدثة التي وضعها الفيلسوف النمساوي إرنست ماخ وهنري بوانكاريه وآينشتاين .

وكان منطقها من الناحية التاريخية هو منطق فريغه ورسل .

لكن التأثير القوي والمباشر في نشوء الأفكار الأساسية للوضعية المنطقية وتبلورها جاء من كتاب ڤتغنشتاين رسالة منطقية فلسفية (1922) ، الذي لم يكن عضواً في جماعة ڤيينة، لكنه كان ظهيراً لكثير من مناقشاتها، وأيضاً كتاب كارناب البناء المنطقي للعالم عام (1928)، الذي كان بمنزلة البيان الفكري لتيار الوضعية المنطقية .

ومن أهم أعلامها ڤتغنشتاين وفلاسفة حلقة ڤيينة ، وأبرزهم كارناب وهانس هان وأوتو نويرات وفيليب فرانك وماخ وفريدريش ڤَايزمَن وفِليكس كاوفمن وكورت غودل وكارل مينغر وفيكتور كرافت، وقد ذاعت دعوتها حركة عالمية ،وانشد إليها كثير من الفلاسفة في أوربا وبريطانيا وأمريكا، وكان أهمهم: هانس رايشنباخ وريشارد فون ميزِس وكورت غرلّنغ وكارل هِمبل وألفرِد تارمسكي وغيلبرت رايل وألفرِد آير وإرنست ناغل وتشارلز موريس الذي عمل مع نويرات وكارناب على إصدار الموسوعة الدولية للعلم الموحد ، في شيكاغو والأسس التي تقوم عليها الوضعية هي تحليل النظرية العلمية وتوحيد لغة العلم وتوحيد العلوم كلها في فلسفة علمية تشملها جميعها، ونبذ جميع قضايا الميتافيزيقا واللاهوت بوصفها ثرثرة لفظية فارغة وتضييق نطاق الفلسفة بقصر مهمتها على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية باستخدام أسلوب التحليل المنطقي ، إضافة إلى تحليل اللغة والعلاقات بين المعاني .

ويقترن تأكيدها للملاحظة التجريبية بالأخذ بمعيار للمعنى يتمثل في مبدأ قابلية التحقق فمعنى القضية هو طريقة تحققها .

وبتركيز الوضعية المنطقية على مشكلة المعنى طورت مبدأ التسويغ ، وهذا يعني أن شيئاً ما يصير ذا معنى إذا كان مسوّغاً بمنهج علمي .

وهدف الوضعية من ذلك هو تقريب الفلسفة من العلم عبر التحليل الذي اتخذته الوضعية المنطقية منهجاً، وله شكلان مختلفان هما أولاً: التحليل اللغوي للغة الحياة العادية باتجاهها الأول الذي وقع تحت تأثير كارناب وڤتغنشتاين المبكر رسالة منطقية فلسفية، والذي يرى أن العلة ناتجة من أن اللغة المستعملة غير منطقية، ومثله مدرسة كمبريدج : ويزدَم وبول ، واتجاهها الثاني الذي يعتمد مؤلفات ڤتغنشتاين المتأخرة (خاصة مباحث فلسفية) أساساً له ، فيرى أن العلة في اللغة متأتية من استعمال الكلمات في غير

موضعها، وقد تبنى هذا الاتجاه مدرسة أوكسفورد التحليلية، وعلى رأسهم أوستن، وفي أمريكا تشومسكي وكاتس .

وثانياً : تحليل اللغة العلمية لبناء لغة صناعية تكون بمثابة أنموذج عام للغة العلم

لقد رفضت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا وخصائصها ومنهجها العقلي استناداً إلى معيارها مبدأ التحقق الذي صاغه شليك بتأثير كتاب ڤيتغنشتاين رسالة منطقية فلسفية ، حيث لا يكون للقضية معنى إلا بإمكانية تطبيقها تجريبياً ، بيد أن أنصار الوضعية اختلفوا في ما بينهم بشأن تطبيق هذا المبدأ، فمنهم من يرى أن الاختبار يكون بالرجوع إلى الخبرة المباشرة (شليك) ومدى انطباقها على الواقع ، ومنهم من يرى أن اختبار قضايا العلم يكون باتساقها مع قضايا أخرى حسب نظرية الاتساق في الصدق ، كما يرى نويرات في قضايا البروتوكول ، وبهذا استبعدوا من قضايا العلم كل ما ليس له مطابقة مع الواقع ، وقسموا أنواع القضايا إلى قسمين :

قضايا تحليلية قبلية كقضايا العلوم الرياضية التي تعد تحصيل حاصل ، ويتمثل هذا النوع بقضايا العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) ، ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه ، أو قانون عدم التناقض .

قضايا تركيبية بعدية وهذا النوع من القضايا يتمثل بالعلوم الطبيعية والتجريبية ، وهي بعدية تكتسب بالتجربة ، ومعيار الصدق فيها اتساقها مع الواقع أو العالم الخارجي ، فأيّ عبارة أو قضية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ليس لها معنى ، ومن ثم فإن أيّ قضية خارج هذين النوعين من القضايا ليست علمية لأنه ليس لها معنى .

وبهذا أصبح معيار التحقق جزءاً من نظرية المعنى ، فيكون للجملة معنى حرفي فقط إذا كانت تعبّر عن قضية تحليلية أو قضية ممكنة التحقق تجريبياً . وقد ترتب على ذلك رفض الوضعية لقضايا الميتافيزيقا الماورائية لأنها خارج هذين النوعين ، فهي مستحيلة التحقق لخلوها من المعنى .

كذلك هي الحال مع قضايا الأخلاق، فهي لا تندرج ضمن أيّ من النوعين، إنها أشباه قضايا ، بل هي قضايا معيارية ، وعباراتها إنشائية، فارغة من المعنى، لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب لأنها على حد قول كارناب : لا تقول أي شيء ، ولا يمكن إثباتها أو نفيها ، مع ذلك تقر الوضعية بوجود علم للأخلاق يبحث في الأفعال الإنسانية ، وينتمي إلى العلوم

التجريبية ، إلى علمي النفس والاجتماع لا الفلسفة ، وعليه تسعى الوضعية إلى إقصاء علم النفس عن دائرة الفلسفة وضمه إلى باقي العلوم التجريبية .

تعرضت الوضعية المنطقية لانتقادات عديدة بسبب مبدأ التحقق ، فقد فرّق آير بين التحقق القوي وبين التحقق الضعيف، وانتصر لمبدأ التحقق الضعيف، فأنكر على الخبرة المباشرة طابع اليقين المطلق على النتائج ، وجعلها احتمالية الصدق ، بمعنى أن للعبارة معنى إذا حققت لها التجربة صدقاً احتمالياً

تماماً كما ذهب إليه كارل بوبر (1994.1902) بتعذر تحقيق اليقين التام للقضية في الخبرة التجريبية، فكل ما يمكن أن تؤديه الخبرة هو التقرب أكثر فأكثر من الصدق ، ولهذا وضع بوبر مبدأ قابلية التكذيب مرتبط بزيادة المحتوى التجريبي ، فالفرضية التي يكون محتواها التجريبي أكثر هي فرضية بسيطة ، ويمكن تكذيبها بسهولة دون أن يعني ذلك أن مبدأ قابلية التكذيب هو انعكاس أو نفي لمعيار التحقق ، لأن ملايين الوقائع المؤيدة لا تثبت صدق النظرية صدقاً مطلقاً في حين يمكن لواقعة واحدة معارضة للنظرية أن تكذبها ، وهذا ما يسميه بوبر بالتماثل المنطقي بين القابلية للتكذيب والتحقق .

فالعبارة غير القابلة للتكذيب هي غير علمية، لكن لها معنى أقرب إلى الصدق من أيّ عبارة أو فرضية أخرى ، في حين أن العبارة نفسها في معيار التحقق غير علمية ، وليس لها معنى ، وهذا ما دعا كارل همبل لرفض مبدأ التحقق التام بسبب ارتباطه بالاستقراء

كذلك انتقد نويرات معيار التحقق بدعوى أنه ليست كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة ، فالاستقراء الذي هو منهج العلوم الطبيعية عند الوضعيين يعتمد على الحتمية والسببية مع أنها لا تكتسب بالتجربة ، كما أن الرياضيات لا تمت بصلة إلى التجربة ، ولا تعتمد أيّ خطوة من خطواتها على التجربة ، وهذا خطأ صريح وقعت به الوضعية من حيث تدري ولا تدري .

ولهذا فإن الحملة التي شنتها الوضعية على الميتافيزيقا غير كافية من الناحية الفلسفية لأنها لم تتوصل إلى رفضها للميتافيزيقا بطريقة مقنعة. لقد استبعدت الوضعية جميع المعارف الإنسانية، الشعر والتأريخ، وليس الفلسفة فحسب ، فتحولت وفق منظور المنطق الوضعي إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلم .

ظهر للوضعية المنطقية أصداء مؤيدة في الفكر العربي الفلسفي المعاصر، وتأثر بها زكي نجيب محمود ، وناصر قضاياها ، وأعلن صراحة التزامه مبادئها في معظم كتبه المنطق الوضعي (1953) ونحو فلسفة علمية (1958) ، لأنه وجد أن أقرب الاتجاهات الفلسفية إلى جانب العلم وجانب العقل من الحضارة الراهنة هو اتجاه الوضعية المنطقية .

الميتافيزيقا (Metaphysics)

كلمة يونانية تعني ما بعد الطبيعة أو علم ما بعد الطبيعة، وهو الاسم الذي أطلقه أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد على تراث أرسطو الفلسفي ، الخاص بدراسة الوجود والمعرفة والإلهيات والظواهر الروحية والنفسية ، والذي دعاه أرسطو الفلسفة الأولى، بعد أن جمعه وجعل موضعه تالياً لموضع كتاب الطبيعة، وعلى ذلك فإن ما بعد الطبيعة تعني الكتاب التالي في الترتيب لكتاب الطبيعة في مجموع مؤلفات أرسطو الذي نشره أندرونيقوس .

ظهرت إرهاصات الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة مع نشوء الفكر اليوناني القديم، فاهتم الفلاسفة الطبيعيون ما قبل سقراط (المدرسة الإيونية) بالبحث في أصل الأشياء، والمبدأ أو العلة الكامنة وراء وجود العالم، فانطلقوا في بحثهم من الوجود المادي، وردوا العالم إلى أصل أو عنصر طبيعي هو: الماء أو النار أو الهواء أوالتراب، تستخرج منه الكثرة بالحركة والتكاثف والتخلخل .

ثم أخذ هذا المبدأ بالارتفاع عن العالم المادي المحسوس ليصير مع أنكساغوراس (500ـ 428 ق.م) وهيراقليطس (نحو 5400ـ 475 ق.م) مبدأ متعالياً خارج الطبيعة هو اللوغوس .

وقد تبلور هذا الانتقال من المادي المحسوس إلى اللامادي المعقول مع بارمنيدِس (ولد نحو 515 ق.م)، أبي الميتافيزيقا اليونانية القديمة، ومؤسس المدرسة الإيلية التي لا تعول على العلم الطبيعي، وتعتقد بعالم موجود واحد وثابت تجعله الموضوع الأول للعقل والمعرفة التأملية، وتصفه بالسكون وتنكر عليه الحركة والكثرة، ومن ثم مع أفلاطون بنظريته المثالية للعالم التي تفسر الوجود برده إلى عالم خارج الطبيعة هو عالم المثل أو الأفكار .

ولم تتبلور الميتافيزيقا كمفهوم إلا مع أرسطو، أو كما يسميها «الفلسفة الأولى، بوصفها دراسة شاملة لكل ما هو جوهري في الوجود والمعرفة والتفسير، وعدّها أعم العلوم وأسماها ، وأكثرها يقيناً وتجريداً ونفعاً ، فهي علم المبادئ الكلية للوجود ، والعلل الأولية لكل ما هو موجود ، التي لا تبلغها الحواس ، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل ، والتي لا غنى عنها لكل العلوم .

فالفلسفة الأولى تبحث عن حقائق الأشياء وأصولها، ومشكلات الوجود المادي واللامادي ، وأحوال الموجودات التي لا تفتقر في وجودها إلى المادة ، والوجود الواجب وآلية الحدس المباشر ، وليس الاستدلال والتحصيل والنظر العقلي . وهي العلم الإلهي الذي مجاله البحث في الموجود والمطلق، والحقيقة المطلقة لا الحقيقة النسبية واستخلاص المعارف القبلية والمجردة الخارجة عن نطاق التجربة .

وعلى هذا تفرعت الميتافيزيقا حسب موضوعاتها إلى عدة مباحث: علم الوجود (الأنطولوجيا) ، والمعرفة (الإبستمولوجيا) ، والكوزمولوجيا النظرية أي نظرية الكون وحقيقة المادة، والإلهيات .

وانتقل هذا التعريف للفلسفة الأولى من أرسطو إلى تلاميذه وشرّاحه، خاصة الإسكندر الأفروديسي ، الذي عرّف الميتافيزيقا (وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو موجود .

وهي أيضاً إلهيات كونها تقف في بحثها عند المبادئ والعلل الأولى، عند موجود أول ، هو المحرك الأول اللامتحرك .

وبهذا المعنى كان مصطلح الميتافيزيقا جارياً فيما أعقب ذلك من الفلسفة، فانتقلت الآراء الأرسطية إلى فلاسفة العرب المسلمين ، فاستخدم الكندي مفهوم الفلسفة الأولى للدلالة على علم ما بعد الطبيعة ، وعلم الربوبية أي البحث في العلم الإلهي ، وعدها الفارابي العلم بالوجود بما هو موجود، وكانت عند ابن سينا العلم الإلهي الذي يبحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه ، فموضوع الميتافيزيقا هو واجب الوجود بذاته .

أما ابن رشد فقد استخدم ترجمة اللفظ ليسمي هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة، وفسر تسميته بهذا حسب مرتبته في التعليم أي بعد العلم الطبيعي، وغرضه النظر في الوجود بما هو موجود .

وقد قسم موضوعات هذا العلم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول يبحث في الموجود المحسوس وأجناسه أي مقولاته العشر، ولواحقه؛ والثاني ينظر في مبادئ الجوهر ونسبتها إلى الله ، والثالث ينظر في موضوعات العلوم ومبادئها

وظلّت الميتافيزيقا تنمو في هذا النطاق الذي حدده أرسطو طوال العصور الوسطى ، وأخضعها الفلاسفة المدرسيون للاهوت ، فأطلق عليها القديس أوغسطين كلمة حكمة ،

وجعل موضوعها النفس والله ، كما تبناها توما الأكويني في نظرياته عن الخلق والعالم والله والوجود والماهية والنفس الإنسانية وغيرها .

واتخذت الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة منحىً مغايراً اقتصر على البحث في مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة .

فعدّها ديكارت جذر شجرة العلوم، ودعا إلى البحث في الميتافيزيقا ليس لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل لأنها تبحث في المبادئ التي تقوم عليها العلوم وفي أسس المعرفة ، ومعرفة العلل الأولى والأمور المعقولة، فجعلها مدخلاً للعلوم وأساساً لعلم الرياضيات .

ووضح في كتابه مبادئ الفلسفة أن منهج الميتافيزيقا هو استنباط النتائج من المبادئ

وسعى ليبنتز إلى إغناء ميتافيزيقا أرسطو بإضافة مبادئ عقلية جديدة، فإلى جانب مبدأ الذاتية أو عدم التناقض ، وضع لايبنيتس مبدأ العلة الكافية ، ومبدأ الاتصال في أحداث العالم ، الذي يقرر أن الطبيعة لا تقوم بالطفرة، بل كل ما فيها متصل بعضه ببعض من دون أي انقطاع ، ثم مبدأ الأحسن الذي يقرر أن الطبيعة تسلك أبسط السبل في إنجازها لأفعالها .

وأكد كَانْت الطابع اللاتجريبي لموضوع الميتافيزيقا التقليدية ومنهجها على السواء ، أما منهجها فكان قبلياً، أي استخدام العقل الخالص وحده، وأما موضوع دراستها فهو موضوع مفارق ، فليس من الممكن التحقق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة، إذ تريد الوصول إلى نتائج عن أشياء تجاوز حدود الخبرة ووفقاً لمبادئ لم تقررها الخبرة .

ولهذا رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدي لأنه لا يمكن تناول مبادئها ومشكلاتها بالبرهان والتحليل ، فأثار مشكلة إمكانية قيام ميتافيزيقا على أساس علمي ، تعتمد التحليل منهجاً لها، وتستند إلى نقد العقل، الذي يرسم الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ، ويخضع التصورات القبلية للنقد ليردها إلى مصادرها المختلفة: الحساسية، والذهن، والعقل .

وبهذا أقرّ كانت أن الميتافيزيقا هي نقد العقل أو الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية بعينها ، فمبادئها قبلية مستمدة من الذهن المحض، وهدفها الأحكام التركيبية القبلية .

ولكن المثالية الألمانية - ويمثلها فخته وشيلنغ وهيغل - أعادت النظر إلى الميتافيزيقا بمعناها القديم ، وبحثت في موضوعاتها التقليدية نفسها : الوجود ، والجوهر ، والعليّة ، ونظرية المعرفة ، والله .

وحاول شيلنغ أن يجعل من الميتافيزيقا فلسفة طبيعية، وهي نزعة امتدت إلى شوبنهور ونيتشه .

أما هيغل فقد جعل الديالكتيك أو الجدل هو الميتافيزيقا ، بجمعه بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا أي بين الوجود والمعرفة أو الفكر ، وتوحيده بين الميتافيزيقا والمنطق ، من خلال بحثه في مقولات ومفاهيم الوجود والماهية والفكر الموجودة في العقل الإنساني

واهتمت الميتافيزيقا الوجودية في الفلسفة المعاصرة بدراسة الوجود البشري وماهية الذات الإنسانية، فوضع الفلاسفة الوجوديون أمثال هايدغر ويسبرز مؤلفات عديدة ميزوا فيها بين الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجية - وهي علم الوجود بما هو موجود - وبين الميتافيزيقا الخاصة أو الوجود الإنساني .

فلم يعد مفهوم الوجود يطلق على وجود العالم وإنما حصرته في الإنسان فظهر من ذلك كثير من المعاني الجديدة لمفهوم الوجود، ولم يعد موضوع الميتافيزيقا دراسة الموجود بمعناه العام وإنما دراسة للموجود بمعناه الخاص المتعين وهو الإنسان، وبهذا تنوعت موضوعات الميتافيزيقا الوجودية لتشمل مشكلات عديدة مثل مشكلة الحياة ، ومشكلة الموت ومشكلة القلق والحرية والاختيار والمسؤولية ومشكلة وجود الله والأدلة على وجوده، ومشكلة السببية والزمان والمكان ، وغيرها من المسائل التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان كمشكلة النفس وعلاقتها بالبدن .

ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر فقدت الميتافيزيقا أهميتها الفلسفية بعد أن أقرّ أنصار الوضعية المنطقية أن الميتافيزيقا هي مجرد كلام خالٍ من المعنى، فقضاياها أشباه قضايا يستحيل البرهنة على صدقها منطقياً، ولا تخضع للتجربة والتحقق .

فيصف ويزدوم القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير، أو من المفارقة الحادة التي تستعمل اللغة بطريقة جديدة، لكي تكشف عن الاختلافات والمتشابهات التي تحجبها طرائق الكلام المألوفة .

التفكيكية (Déconstruction)

تدل كلمة التفكيكية معجمياً على الهدم والتقويض والتخريب والتفكيك والتشريح وقد استعيرت الكلمة من حقل استخدامها الأصلي (العمارة) إلى ميدان الفكر، لتصبح مصطلحاً يدل على وضع غالبية التقاليد الميتافيزيقية والفلسفية الغربية موضع التساؤل والنقد الجذري .

وكان أول من استخدمه بهذه الدلالة الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا في أواخر الستينات من القرن العشرين ، بهدف تفكيك بنية الخطاب ، مهما كان نوعه وجنسه، وتفحّص ما تخفيه تلك البنية من شبكة دلالية مما أدى إلى ثورة على الوصفية (البنيوية)، وإلى تطور نحو ما بعد البنيوية ، ولاسيما في حقل النقد الأدبي ، عندما تبنّت هذا المصطلح مجموعة من النقاد في الولايات المتحدة الأمريكية ، خاصة في جامعة ييل ، مثل بول دي مان وهارولد بلوم وجفري هارتْمَن ، وهيليس. ج. ميلَّر في دراساتهم المتعددة في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين .

إلا أن استخدام النقد الأدبي لمصطلح التفكيكية قد أدى إلى انزياح طفيف في دلالته، إذ صار يشير منذ أواخر السبعينات إلى مدرسة أكاديمية في النقد الأدبي تستوحي منهج ديريدا ومع اتساع استخدام المصطلح ازدادت دلالته غموضاً، وغالباً ما رافقت دلالَته ظلالٌ سلبية، جعلت منه مرادفاً لمصطلح العدمية ، أو لتلاعبٍ متكلّف بمعاني الألفاظ

إلا أن مصطلح التفكيكية، كما يتجلى في نصوص ديريدا ودي مان، يشير إلى العمليات التي تؤدي إلى زعزعة أنظمة العلامات اللغوية أو التي تسائل بالتحديد المعاني التي تنتجها هذه الأنظمة .

وهذه العمليات تكون بالضرورة متناقضة ومرتبطة بالحدس ومعقدة. لذلك ليس ثمة ما يدهش في ارتباط مصطلح التفكيكية بمصطلح سوء الفهم ، ولاسيما وأن فكرة الفهم ككل قد تعرضت إلى هزة جذرية في منهج ديريدا ، علماً بأن هذا المنهج لا يتضمن أبداً ما يوحي أن اللغة أصبحت بلا معنى، أو بأن القراءة التفكيكية يمكن أن تستغني عن إجراءات التحليل العقلاني، بل إن نصوص ديريدا تستخدم العقل كي تُحكم حدوده، بغرض إضاءة الخلل في التقاليد الميتافيزيقية الغربية .

ولتحقيق أهدافها في تحليل النصوص استندت التفكيكية على مجموعة من المقولات أبرزها :

1. الاختلاف ، الذي يعد أحد المرتكزات الأساسية للمنهجية التفكيكية .

إن تقصي دلالاته اللغوية وجذورها في عدد من المفردات يكشف عن جزء من عدم استقرار التفكيكية على ما هو يقيني، ودعوتها إلى الدخول في شباك الاحتمالات المتزايدة .

وقد عرض دي سوسورفي مطلع العشرينات من القرن العشرين، وكذلك أدت دراسات ديريدا، أن العلامة اللغوية لا تمتلك هوية إيجابية مستقلة. فالعلامات لا تؤدي وظيفتها إلا في حدود قابليتها للتكرار في سياقات مختلفة ، مع غياب المتكلم، أياً كان

وعلى إصرار الفلسفة الغربية على الإعلاء من شأن الكتابة على الكلام منذ أن وضع أفلاطون حواريته فايدروس في خمسينات القرن الخامس قبل الميلاد، تمكن ديريدا في دراساته الميتافيزيقية ، إذ قال بأن الكلام ممكن بذاته ، ولكن فقط إثبات مغالطة مركزية الكلمة بسبب الصفات نفسها التي أسبغتها التقاليد الغربية على الكتابة ، أي : الغياب ، الاختلاف ، الثانوية ، وبذلك يمكن الحديث عن كتابة عامة تصير شرطاً لإمكانية وجود كل من الكتابة والكلام في أشكالهما الحتمية .

وبناء عليه يكون عكس مواقع ثنائية متعارضة وتبديلها (مثل : كلام/ كتابة) أحد تعريفات التفكيكية، كونها استراتيجية تفكير ، وضعت في سلم أهدافها تقويض الثنائيات التي أسستها التقاليد الغربية، مثل : الروح/ الجسد، الشكل/ المعنى ، الاستعاري/ الواقعي، المتعالي/ التجريبي ، الخير/ الشر .

لكن التفكيكية لا تقوم فقط على قلب مواقع ثنائية متعارضة ، والمطالبة مثلاً بأن الكتابة أفضل من الكلام؛ بل هي تطالب بإعادة تعريف واستخدام طرفي الثنائية المنعكسين، بحيث يصبحان منكشفين، كنتاج للعبةٍ من الاختلافات لا يمكن إتقانها .

2- مركزية الكلمة أو التمركز حول العقل . إذ يرى ديريدا أن التقاليد الغربية دفعت العقل إلى واجهة اهتمامها، وأعطته سلطة أولى في تحديد المعاني، وأن أكثر السبل تأثيراً، التي نهض عليها التمركز حول العقل، هي الاهتمام بالكلام على حساب الكتابة ، أي التمركز حول الصوت، وكذلك تصنيف اللغات تصنيفاً تراتبياً ينعقد فيه الامتياز للغات التي تقترب كتابتها من الشكل المنطوق أو الشفوي للكلمة .

إنها مركزية لوغوسية ـ صواتية، تزدوج بتمركز عرقي أو غربي

أما الكتابة فتكشف عن التغريب في المعنى ذاته، إذ إن نقش المعنى بوساطة العلامة يهبه استقلالاً وحرية عن المؤلف الأصلي، ويمنحه من ثم مزيداً من إمكانات التفسير، وهذا بالضبط هو ما يعنيه الاختلاف .

إن هذا التغريب أو الإبعاد في المعنى يتوضح بصورة جلية عندما تستمر العلامات المكتوبة بتوليد بعدها الدلالي بغياب المؤلف ، حتى بعد موته . ويتوصل دريدا من ثم إلى مقولات الحضور غير المتناهي للزمن الذي يتجسد في الكلام، بوصفه إطاراً للحضور والهوية والوحدة والبداهة، على حساب الكتابة بوصفها إطاراً للغياب والاختلاف والتعدد والتباين

لكن التفكيكية لا تهدف إلى حل إشكال الكلام/ الكتابة ، بل تطالب بضرورة قلب التمركز حول العقل في الفلسفة ، مما يجعلها خطابات تنضح بالدلالات والتجدد، دون التعثر ببؤر التمركز التي تفرض سطوتها وفق المنظور التقليدي .

3- علم الكتابة (الغراماتولوجية) من كلمة اليونانية التي تعني المكتوب أو المنقوش أو المسجل، هو دراسة العلامات المكتوبة، ويؤسس ديريدا في علم الكتابة (1967) لبرنامج تحديث الفكر، وذلك بقلب الهرمية التقليدية أو أفضلية الكلام على الكتابة، لينظم العلاقة بين طرفي الثنائية .

وإذا كان روسو يرى أن الكتابة تابعة للكلام ومكمّلة له، فإن ديريدا عدها موازية له، ومن أسباب تمسكه بالكتابة هو أنه لا وجود لمجتمع من دون كتابة، أو علامات، أو توثيق ، ويكفي للاقتناع بأهمية الكتابة، تصورُ أن مجتمعاً من دونها سيبقى أسير الأساطير والطوباويات .

وبناء على الممارسات النقدية التفكيكية للثنائيات المتعارضة وغيرها من التراكيب البلاغية التي تأقلمت في سياقات جديدة، أثرت التفكيكية في عدد من حقول المعرفة، لاسيما العلوم الإنسانية، بل حتى في فروع متباينة كالأنثروبولوجية واللاهوت والقانون والتحليل النفسي ، كما قامت بدور حيوي في تطوير أشكال من النقد، ابتغت أن تنمو بعيداً عن عكسٍ ساذجٍ للمواقع في التراتبية الأيديولوجية. ونتيجة لاهتمام التفكيكية بكون أنظمة المفهومات متقلقلة غير راسخة، استطاع بعض النقاد في فروع علمية متباينة، أن يكتشفوا صلات مدهشة فيما بينها، فتحت أمامهم احتمالات تأويلات جديدة بعد أن قادت التقاليد

الغربية إلى نتائج غاية في الأهمية والخطورة، لا على مستوى الفكر المجرد فحسب، بل على المستوى الحضاري والسياسي والاقتصادي والعرقي، بتعزيزها الفردية بدل التعددية، والوحدة بدل الاختلاف، والروح بدل المادة، والأبدية بدل الزمن، والمباشرة بدل التأجيل، والأهم هو تكريس الكلام بدل الكتابة .

فلسفة الأخلاق (Morale)

الأخلاق طراز سلوك إنساني نوعي لا تخلو منه حياة بشرية في أي مجتمع غابر أو حاضر، بل وقادم كذلك في أرجح احتمال .

والخُلُق هو واقع نفسي متصل بالفعل، وعنه تصدر أفعال حسنة وأخرى سيئة

وهاتان السمتان، سمة الحسن وسمة السوء، تتميزان بجدل موقفين قيميين يعربان عن مفهومين متلازمين ومتقابلين ، وهما مفهوما الخير والشر .

الوجود الأخلاقي

البحث في الأخلاق بحث إنساني حصراً ، وهو يدخل في الاهتمامات الفلسفية الرئيسة ، ويُعرف باسم الفلسفة العملية، أو الحكمة .

فإذا خُصص لفظ الفلسفة النظرية، أو الفلسفة، بمعنى معرفة الوجود بما هو موجود ، كانت الحكمة جزءها العملي أو السلوكي .

وهي حصيلة إعمال الإنسان عقله في ما ينهض به من فعال تلقى مدحاً، فتنتسب إلى الخير، أو ذماً فتُنسب إلى الشر .

إن المدح والقدح، أو الاستحسان والاستهجان، هما أمارتا تحبيذ ما ينبغي فعله، ونبذ ما يجب تحاشيه .

وهما كاشفا الخير والشر من الناحية الاجتماعية التي يتردد صداها داخل الذات الفردية في ما يسمى الضمير أو الوجدان أو الشعور الأخلاقي، وهو يواكب ضروباً أخرى من الشعور، ويتفاعل معها، مثل الشعور الديني، والشعور الجمالي، والشعور المعرفي

والإنسان من بين الموجودات كلها ينفرد بأنه الذي يُلتمس له الخلق المحمود، والأفعال المرضية .

فإذا اتجه النظر إلى أفعاله التي يشارك فيها سائر الموجودات، كان ذلك من حق علم الطبيعة

ولكن أفعاله وقواه وقدراته التي يختص بها من حيث هو إنسان، وبها تتم إنسانيته وفضائله، هي الأمور الإرادية التي تتعلق بها قوة التفكير والتمييز، وإن النظر فيها يسمى الفلسفة العملية .

إن الفلسفة هي فلسفة الأمور الإرادية التي تنتسب إلى الإنسان بوصفه فاعلاً متميزاً ومسؤولاً

وهي تمتد من التصور والرغبة إلى النية فالقصد، وإلى التحقق والإنجاز، والأخلاق إضافة إلى الوجود الإنساني أشبه بطبيعة مكتسبة، طبيعة ثانية لا طبيعية ، لأنها ترفض، في جلّ الأحوال ، معطيات الطبيعة العفوية، أي الغريزية، بما في ذلك أخلاط المزاج أو الطبع أو السجية .

فهي تنطلق من هذه المعطيات ، وتسعى إلى تكييفها مع المثل الأعلى الأخلاقي ، أي الخير، وذلك بتحويرها أو كبته ا، أو منعها ، أو تصعيدها تسامياً بدوافعها وحوافزها ، فتستعيض عن الواقع الراهن بواقع مراد مرموق يتوخى تحقيق ما يطمح البشر إلى تحقيقه لنيل سعادتهم في الحياة .

ويؤكد مسكويه أن فعل الإنسان الخاص هو ما يصدر عن قوته المميزة .

فكل من كان تمييزه أصدق ، واختياره أفضل، كان أكمل في إنسانيته. والحق أن الأخلاق سباق في هذا المضمار، مضمار الفكر والحرية والإرادة .

والأخلاق تحدد للفاعل الأخلاقي، فرداً أو جماعةً، أنماط الحياة الأفضل، وأغراض الوجود الأسمى ، وتحضّه على المضي شطر المثل الأعلى المرموق، أي الخير الذي تقره جُماعة جَماعة ، في عصر أو ثقافة تختلف عن عصر آخر ، أو ثقافة مباينة ، ولذا يصح القول بتفاوت الأخلاق البدائية ، أو الصينية أو اليونانية أو الرومانية أو العربية .

وقد قيل لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته ، بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبع الأوساط الاجتماعية : الأخلاق الريفية ، والأخلاق الشعبية ، والأخلاق البرجوازية ، أو تختلف باختلاف المهن أحياناً ، أو الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة مثلاً وأخلاق النساء .

بيد أن وراء هذا التفاوت والتنوع والاختلاف جامعاً إنسانياً ثابتاً وموصولاً، به يلتقي النوع البشري حين لا يكتفي بالحفاظ على كيانه العضوي ، ووجوده الحيوي ، ولا يرضى بغريزة حفظ البقاء وحسب ، بل ينشد البقاء الأفضل ، والمصير الذي لا تفرضه الطبيعة عليه .

وقد فطن كانت إلى أن الغريزة لو كانت تكفي البشر هادياً في السلوك لكان من أنواعها غريزة أخلاقية تغنيهم عن مؤونة الجهد العقلي والإرادي ، وتجعل سلوكهم واحداً متماثلاً آلياً

أشبه بسلوك النباتات والعجماوات، ويتجه السلوك الأخلاقي الصحيح بأسره شطر المستقبل ، ويستهدف في جميع الحالات تنفيذاً لاحقاً لتصور راهن ، عقلي ، إرادي ، لدى الأفراد والجماعات .

إن السلوك الغريزي سلوك تكرار كسول وممل، وليس فيه بوجه التقريب أية فرصة لتخيل مبدع، ولا لحرص على تطلع إلى ما يُعدّ هو الأفضل، والأحسن، والأسعد ، والأكمل .

ذلك أن الوجود الأخلاقي نشاط متميز بإحكام ارتباط الوسائل بالغايات، يستوي في ذلك العمل في مجالات الحياة الشخصية الخاصة، أو الحياة الاجتماعية العامة في شتى ميادينها الثقافية والعلمية والاقتصادية والسياسية حتى الأسرية والمجتمعية. وهذا الارتباط الغائي ، ينشد اضطلاع الفاعلين الأخلاقيين بما يجب أن يكون ، وما ينبغي أن يراد وأن يفعل ، وهذا هو سلوك التقدير أو التقويم .

المعرفة الأخلاقية

إن المعرفة الأخلاقية ، والبحث الأخلاقي، بل دراسة علم الأخلاق، ضرورة ملحّة توجبها مقتضيات الوقائع الإنسانية، فضلاً عن نفعها الموصول .

ذلك أن لا ندحة للإنسان العارف من تعمق تجربة سلوكه الشخصي والاجتماعي ، وفهم سلوكه وسلوك الآخرين أفراداً وجماعات ، ثم تفسير هذا السلوك، في الأنفس والآفاق، حتى تتبين دقائق الخير والشر ، ويصار إلى تمييز الفاضل والأفضل ، أو السيئ والأسوأ، وتنجلي أحكام الوجوب أو أحكام القيمة، مع العلم أن القيمة على الدوام مطلب ذهني يدعو إلى التحقق والإنجاز .

الخير هو ما يجب صنعه. ومعرفة الخير تبدأ على صعيد الفكر بتمييز فارق أساسي بين الأخلاق المعاشة ، وهي جملة الأعمال التي ينهض بها الفاعل تقليداً أو اتباعاً، إن لم يكن رضوخاً وخضوعاً لمشيئة خارجة عن إرادته واختياره، وبين الأخلاق الانتقادية أي الواعية، وهي أخلاق المذاهب ذات المنازع الثلاثة الكبرى وهي الديني والعلمي والفلسفي. وكل منزع يمثل وجهة نظر تحظى بتأييد رواد وأنصار .

المنزع الأول، وهو المنزع الديني، أو الاعتقادي، وقوامه الإيمان بأن الخير والشر يحددان بأوامر المعبود ونواهيه، تستوي فيه في الدعوة إلى التخلق الديانات اللاسماوية والديانات السماوية .

ومن شأن الأديان كافة أن تنشد خلاص الإنسان ونجاته، وفوزه الأكبر في الدارين

إن الله خالق الكون والناس ، ومشيئتة مصدر ما يجب أن يفعل العباد في سلوكهم الأخلاقي على جميع الصعد، ومنذ عهد التكليف حتى الممات .

وإنما بطاعة التعاليم المنزلة يحظى المؤمن الخلوق بسعادة الدارين .

ويشترك المنزعان الثاني والثالث في أنهما إنسانيان ينطلقان من أن الخير والشر مفهومان وضعيان أبدعهما الإنسان في حياته الأرضية ليحظى بمزيد من كمال إنسانيته، ويحقق ما يريد، بل ما يجب، من المثل المقررة العليا .

وهذان المنزعان يعملان، من جهة أخرى، على فحص المشاهد من الأخلاق الراهنة بحثاً عما يسوّغ السلوك الأخلاقي بالاستناد إلى معيار أو مبدأ محدد قابل للتعميم الكلي .

إن المنزع الثاني هو المنزع العلمي ، وهو يمعن في استجلاء الأصل اللغوي الذي تشتق منه الكلمات الدالة في الثقافات الغربية على معنى الأخلاق .

وقد اتضح أن الأصل اللاتيني لكلمة مورال يعني العرف والاستعمال الذائع .

وقد آل جهد الباحثين المتمسكين بمعرفة الأخلاق معرفة علمية موضوعية إلى مماثلة دراسات العلوم الرياضية (رنوفيه) أو العلوم الاجتماعية (دوركهايم) أو العلوم الطبيعية (ليفي - برول) ، وانتهوا إلى ادعاء إمكان استخلاص ما يجب أن يكون مما هو كائن موجود ، ولو كره العالم الرياضي المعروف هنري بوانكاريه ، ومثال هذا المنزع ما نجده في محاولة ألبير بايّة إقامة علم الحوادث الأخلاقية والفن الأخلاقي العقلي، وما نجده من محاولات في علمية النظريات الاشتراكية الماركسية وعلمانيتها، أو في مساعي التحليل النفسي للسلوك الأخلاقي (المدرسة الفرويدية) أو المدارس اللاقمعية (مركيوز، رَيْخ)

أما المنزع الثالث، وهو المنزع الفلسفي، فإنه غني بمذاهبه النامية نمو الفكر الإنساني وتنوعه وغناه .

وهو يرى أن من الممتنع استخلاص ما يجب مما هو موجود، وأن العقل الإنساني وحده هو مصدر الحقيقة في مجالي النظر والسلوك .

ولهذا المنزع منحيان أساسيان: أولهما المنحى الوجودي (أنطولوجية) والآخر المنحى القيمي (أكسيولوجية) .

إن الفلسفة الأخلاقية المدرسية تندرج كلها في كنف فلسفات الوجود. وكل مذهب أخلاقي من مذاهبها يعتمد مبدأ يفسر بالتسويغ الحقيقة الأخلاقية في نظره

ويعرف هذا الضرب من النظر باسم فلسفة الأخلاق

ومن أمثلة هذا المنزع أخلاق الحكمة في الفكر اليوناني القديم (سقراط ، أفلاطون ، أرسطو) وأخلاق اللذة (ارستيب ، أبيقور) وأخلاق الفضيلة (الرواقيون) ، ثم أخلاق العقل (ديكارت ، سبينوزا، ليبنز) والعقل الانتقادي (كانت) وأخلاق العاطفة (هوبز ، شفسبوري ، فولتير ، روسو ، آدم سميث ، شوبنهور، رينان)، فأخلاق المنفعة (بنتام، ستورت مل) وأخلاق الجدل (هيغل، ماركس، أنغلز، لينين) وأخلاق الحياة (سبنسر ، غويو، نيتشه) وأخلاق التجربة (روه ، برغسون) وأخلاق الذرائعية (وليم جمس، ديوي) .

أما المنحى الآخر في الفلسفة الأخلاقية فهو المنحى القيمي وقد عرّفه لالاند على أنه علم يتناول حكم التقدير من حيث معالجته تمييز الخير والشر في الأفعال الموصوفة بأنها جيدة أو سيئة .

ويتسم هذا المنحى بعزوف مفكرين معاصرين عن اعتماد فلسفة الوجود .

وانصرافهم إلى العناية بمسألة العمل والسلوك (براكسيس) واهتمامهم بتحديد القيم المنشودة لدى كل تصرف واع هادف معاً

ومن أشهرهم ، بعد نيتشه والذرائعية ، الفنومنولوجيون (شلر ، هارتمان) والوجوديون الروحانيون (لافيل ، لوسين) والوجوديون المؤمنون (غابريل مارسيل) واللامؤمنون (سارتر،كامو) وغيرهم .

أقسام الأخلاق

المشكلة الأخلاقية، بإيجاز، هي مطلب التحديدات المثالية، والقواعد، والغايات الإنسانية، في مجال العمل الصالح، أو الخير .

وبحثها يستلزم وعياً جلياً بمعايير عامة أو بمبادئ تنهض على أساسها مثل تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أو إقرار أن حياة الفكر أسمى من حياة الجسد، أو اعتقاد أن الأدوم خير من الزائل .

فهذه المشكلة إشكالية قيمية، ومطلبها يتميز بأن قيم الأخلاق تجتذب المرء وتلزمه، من دون أن ترغمه وتجبره .

فهي لا تنفي الحرية ، وإنما تفترضها، وبهذا المطلب يتطلع النشاط العملي لتحقيق النمط الإنساني الأمثل، وإحقاق المدينة الفاضلة، بل شروط وجودها على الأقل .

ومن المألوف إطلاق اسم الأخلاق العامة على بحث المشكلة الأخلاقية عندما يتوخى استشفاف المبدأ الأساسي العام الذي تصدر عنه الإلزامات أو الواجبات

وهذه الأخلاق العامة نظرية، بمعنى أنها تفسيرية ومنهجية، وأنها تهدف إلى إيضاح انبثاق القواعد والواجبات من منظومة متسقة ذات مبدأ جلي جهد المستطاع .

وهي تختلف عن الأخلاق الخاصة أو العملية التي تعرف أحياناً باسم الأخلاق الجزئية أو التطبيقية، ومجالها بالدرجة الأولى تحديد الوسائل التي بها تتحقق الغاية المنشودة فتجلو بذلك الواجبات المشخصة على أنها تطبيقات مبدأ كلي هو مبدأ الواجب الأساسي الملقى على كاهل الفاعل الأخلاقي بوجه عام .

وعندما تهبط هذه الأخلاق الخاصة إلى تطبيقات عملية في مجال سلوك الأفراد تسمى الأخلاق الفردية ، وهي نهاية الدرب المنحدر من سماء فكر الأخلاق النظرية أو الكلية الشاملة إلى واقع الإنجاز المتجسد في دنيا الناس .

المفهومات الرئيسة

حسب أفلاطون في مثاليته أن الخير ذروة ثالوث أقانيم تشغل كلها منزلة الألوهية أو المطلق وهذا الخير الذروة هو الخير الأسمى الذي يترجمه أرسطو في واقعيته بمطلب السعادة وسعادة الناس عنده تتفاوت بتفاوت صنوف عيشهم .

فثمة أولاً الطبائع العامية الغليظة، وسعادتهم هي اللذة والاستمتاع المادي .

ثم أهل العيشة السياسية أو العمومية، وسعادتهم هي المجد. وأخيراً أولو العيشة التأملية والعقلية، وسعادتهم هي الإسهام في حياة الخلود .

لقد ظلت السعادة مطلباً غائياً في السلوك الأخلاقي في الغرب والشرق، وما تزال مضمرة في كل فاعلية، وإن انحدرت قيمتها بوصفها فضيلة إلى رتبة المطلب الشخصي والأسري ماثلاً في الرفاه وفي التحرر الجنسي وفي البيت ذي الألف آلة كهربائية (كزنوف) .

أما الرتبة أو الفضيلة الأسمى التي يهدف إليها البشر في هذا العصر (إن لم يكن في المستقبل المنظور) ، فهي مطلب الكرامة الإنسانية حتى تتحقق للإنسان إنسانية أكمل فأكمل .

أما السبيل إلى بلوغ هذه الغاية السامية أو الأهداف فإنه، من الناحية العملية ، سبيل مفهومات رئيسة مثل الفضيلة ، وهي التي تتحقق بحسب قواعد معينة، فتغدو استعداداً ثابتاً لممارسة الخير، والرذيلة عكسها .

ثم الواجب وهو اللفظ الأكثر شيوعاً في أحاديث الناس كلما فطنوا إلى النشاط الأخلاقي، والواجب ينطوي جدلياً على إمكان سلوك آخر مرفوض لأنه سيئ، أو خبيث ، أو ضار ، أو شرير .

وبذا يكون الواجب نقيض أو طباق الخطيئة، أو هو كل حكم وجوب ينطوي على نفي ضمني لعمل مقيت .

وليس بخافٍ أن الواجب يفرض اختيار سلوك مرموق يؤلف مضمونه مفهوم الحق

والحق هو ما يكون من الواجب عدم الحيلولة دون فعله، وضرورة إزالة أي عائق قد يعترض سبيل القيام به .

ومن التقاء الحق بالواجب التقاءً متبادلاً ينشأ مفهوم العدل وهو الاستقامة وتقويم الشيء بالشيء من جنسه ، والإنصاف والنزاهة ، التي هي البعد عن السوء، والعفاف أو العفة ، وأضدادها الظلم والجور والعتو والعسف والخبث والشره وغيرها

وبقول وجيز: الفضيلة استعداد ، والواجب فعل، والتخلق إنجاز، وهذا الإنجاز حده الأدنى هو الواجب، والتطلع إلى المثل الأعلى هو النهاية، والنهاية، كالبدء، هي الخير .

النجوع الأخلاقي

ثابت أن تصور الخير لم يبق تصوراً فردياً، ولا أسرياً، ولا مفهوماً محلياً، أو قطرياً، بل هو تصور إنساني كلي شامل .

والسؤال الدائم في مجال الأخلاق هو : كيف وإلى أي مدى يمكن ، أو يجب أن يتحقق الخير في الدنيا ؟ وما السبيل على الأقل إلى الدنو من إنجاز المثل الأعلى ؟ ، وهنا تطرح إشكالية النجوع الأخلاقي .

أترى هل للأخلاق نفوذ به يتحول الواقع الراهن إلى الواقع المبتغى؟ إن الإجابة تتبع فلسفة القيمة الأخلاقية التي تتميز بأنها تمسك بطرفي الوجود والوجوب .

فهي تنطلق من المعطيات البيولوجية والطبيعية (كالبيئة الجغرافية والاجتماعية) من جهة ومن المعطيات الثقافية والحضارية من جهة أخرى ، وترى أن نجوع تحققها وقف على التنشئة الاجتماعية والسياسية .

وذلك يشتمل على الأهداف والوسائل: الأهداف تنال بالفكر الانتقادي للقيم المطروحة قبولاً أو تحويراً أو رفضاً أو استبدالاً .

ولم يبق في وسع الأخلاقي أن يعيش في برج عاجي إذ لا بد له من طرح قيم مبتكرة، أو تبديل تسلسل قيم راهنة، إذا شاء أن يكون مذهبه أقرب إلى الأفضل والأكمل .

أما الوسائل فإنها تعتمد التربية الأخلاقية، وقوامها التدرب على تحرير الإنسان من أسر غرائزه وأهوائه الدنيا ورغباته الجامحة، وتحسين الكيان الإنساني فيه وفي الآخرين، وحثه على الخلاص من مساوئ الأثرة، والحقد، والعمل على زيادة التفاهم والتعاون ليلتقي البشر بسلوكهم الأخلاقي المبتكر لقاء قيمهم الفكرية والجمالية والأخلاقية في ذروة التقدم الأصيل، والتكافل اللانهائي .

ومن عوامل النجوع الأخلاقي محاكاة الأبطال والعظماء والمضي من تقويم أنماط السلوك الذائع الفاسد إلى ابتكار الأحسن والأليق في معراج التقدم. وربما ارتدى الجهد الأخلاقي حلة اجتماعية مشتركة وغدا مطلباً عقائدياً نضالياً في مجتمعات معينة .

ومن شأن كل عقائدية أن تمنح شعارها دوماً من أهداف تضمر، أو تعلن، قيماً أخلاقية، سافرة أو كامنة، وتعمل على إنقاذها في الحياة الراهنة مؤيدة عملها بأساليب الإعلام والإقناع تارة، أو القسر والإكراه تارات .

غير أن النجوع المرموق يظل سطحياً في أية حالة ما لم ينبثق من أعماق الذات، أو ينفذ إليها إيماناً قيمياً خلوقاً، كيما يتجسد، من ثم، في سلوك الأفراد والجماعات .

النسوية (Feminism)

حركة ثورية غربية ذات مضمون فلسفي وفكري يهدف إلى تحطيم البداهات الخاطئة (السيطرة الذكورية)، ووضع المرأة في موقع الفاعل في المجتمع .

وبتعبير آخر، النسوية منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح المرأة وداعية إلى توسيع حقوقها، برزت تاريخياً في المجتمع الليبرالي الرأسمالي على أنها حركة لتحرير المرأة في القرن التاسع عشر، فكانت رد فعل على أوضاع المرأة المتردية في أثناء الثورة الصناعية وما تلاها .

ولكنها لم تكلل بالنجاح حتى القرن العشرين؛ إذ تبلورت مطالب النسوية بوساطة بعض الجمعيات هناك، ثم انتقلت الحركة إلى عدد من بلدان العالم وخاصة العالم العربي والإسلامي عن طريق الغزو العسكري والثقافي .

وقد حظيت النسوية بدعم منظمة الأمم المتحدة سنة 1945، وهي تختلف عن النسائية التي تعبّر عن الفعاليات التي تقوم بها النساء من دون اعتبار للبعد الفكري والفلسفي، وإنما بمجرد أنها فعاليات تقوم بها المرأة .

ويعود سبب نشوء هذه الحركة وانتشارها في الغرب إلى أولاً: صورة المرأة في المصادر الثقافية الدينية الغربية، أي في التراث اليهودي والمسيحي؛ فالمرأة في هذا التراث هي أصل الخطيئة، الموقف الذي ترتب عليه. فيما بعد. أحكام وأوصاف أخرى للمرأة (شيطانة وملعونة) .

وثانياً: موقف العديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين تجاه المرأة من أفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي يضع المرأة في عدد من كتبه ومحاوراته مع العبيد والأشرار ومع المخبولين والمرضى إلى الفلاسفة الغربيين المتأخرين أمثال ديكارت من خلال فلسفته الثنائية التي تقوم على العقل والمادة، فيربط العقل بالذكر ويربط المادة بالمرأة، وكانت الذي يصف المرأة بأنها ضعيفة في جميع الاتجاهات ، ولاسيما في قدراتها العقلية ، كذلك فيلسوف الثورة الفرنسية جان جاك روسو الذي يقول : إن المرأة وجدت من أجل الجنس ومن أجل الإنجاب فقط ، وقد اتخذ دعاة النسوية من هذا الموقف التراثي الديني مع موقف هؤلاء المفكرين والفلاسفة منطلقاً لنشر الثقافة المدافعة عن المرأة التي كوّنت مفاهيم الحركة النسوية الغربية وقيمها ومبادئها ، لتكون حركة نسوية عالمية ، تمحورت حتى

السبعينات حول تيارين رئيسين في المجتمعات الغربية : النسوية الليبرالية ، والنسوية الراديكالية .

التيار النسوي الليبرالي : المعروف بحركة تحرير المرأة ، وهو الذي بدأ في العالم الغربي منذ قرن ونصف القرن، وينتسب إلى خط الثورة الفرنسية وامتداداته الفكرية

ويقوم على مبدأين أساسيين قامت على أساسهما الحداثة الغربية، هما المساواة والحرية، مبدأ المساواة التماثلية بين الرجل والمرأة ومبدأ الحرية شبه المطلقة .

وقد تم ترسيخ هذا الفكر على عدة مراحل أهمها :

الثورة الأمريكية سنة 1779م والثورة الفرنسية سنة 1789م والمبادئ التي تضمنتها دساتير هاتين الدولتين الأمريكية والفرنسية .

مبادئ الأمم المتحدة 1945 ووثيقة رفض التمييز على أساس الجنس وتحقيق المساواة التماثلية بالمفهوم الغربي الذي يقوم على فكرة الصراع الحقوقي بين الرجل والمرأة الصكوك والاتفاقات الدولية المصاغة على أساس هذه المبادئ، ولاسيما وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 (المادة 7،16)، ووثيقة اتفاقية سيداو (المكونة من 30 مادة) للقضاء على جميع أنواع التمييز ضد المرأة، سنة 1979

مرحلة عولمة هذا الفكر بمؤتمرات أممية تنعقد بين الفينة والأخرى، كمؤتمر السكان في القاهرة سنة 1994 ومؤتمر المرأة في بكين سنة 1995 (وثيقة بكين) ، ثم مؤتمر بكين خمسة الذي عقد في نيويورك سنة 2000 ، و مؤتمر بكين عشرة في نيويورك سنة 2005 لمتابعة تنفيذ توصيات هذه الوثيقة .

التيار النسوي الراديكالي (المتطرف): هو تيار عالمي يطالب بتغيير البنى الاجتماعية والثقافية والعلمية واللغوية والتاريخية المتحيزة للذكر، وصياغة نظرية نسوية لتحقيق المساواة التماثلية بين الجنسين، وذلك بخلخلة الثنائية السيكولوجية والاجتماعية التقليدية بين الذكر والأنثى وإيجاد بديل منها، وهو مصطلح الجنوسة أو الجندر .

وهي فكرة ظهرت في منتصف الستينات إيماناً بالحرية الشخصية المطلقة، مما أحدث ما يسمى بالثورة الجنسية في الستينات عند الغرب، ويقف وراء هذا التيار منظمات نسائية وممولون وسياسيون يروّجون لفلسفته ومبادئه ويعملون على تنفيذ برامجه، وقد كان له الدور الكبير في صياغة مؤتمر بكين الرابع الدولي للمرأة سنة 1995

ومن مبادئ هذا التيار المتطرف هدم مفهوم الأسرة التقليدية عن طريق قلب الأدوار، وإلغاء مفهوم الأبوة والأمومة بإحلال الأسرة الديمقراطية (إلغاء مؤسسة الزواج، تحرير المرأة من الحمل والإنجاب وإحلال الحمل والإنجاب الصناعي، إلغاء دور المرأة في تربية الأطفال، ومن القيام بالأعمال المنزلية، وإقامة مراكز تربوية لتربية الأطفال داخل المجتمع وليس بالبيت، ورفض الدين مرجعية عليا، وإلغاء الملكية الخاصة، والتحكم بعدد سكان العالم (خاصة الإسلامي) باعتماد برامج تنظيم الأسرة، والتستر بعبارات التحرر والمساواة وصحة المرأة، كذلك دعوة المرأة إلى شغل جميع المناصب مناصفة مع الرجل .

وقد دونت هذه توصيات ومقررات في وثيقة بكين التي تعد قاعدة العمل لمخططات صندوق الأمم المتحدة للسكان والتنمية.وكانت النتيجة حث الأمم المتحدة الدول الموقعة على الاتفاقيات والقرارات الخاصة بالمرأة لوضع قوانين لمنع الزواج المبكر، وإضفاء صفة الشرعية على الشذوذ، ومنح الشواذ حق المساواة مع الأسوياء في كل شيء حتى في الميراث، كما تم إصدار وثيقة ملزمة على المستوى الدولي بتجريم القوانين التي تعاقب على الشذوذ الجنسي وعدّت كل تفرقة أو عقاب على أساس (الجنوسة) هو جريمة ضد الإنسانية .

كما تولدت مذاهب نسوية نقدية في التحليل السيكولوجي لفهم الحالة النسوية ، فطورت عالمة النفس لوس إيريغاراي التفكير حول مفهوم الاختلاف، وخلقت نقاشات حول الطابع البيولوجي والاجتماعي لهذا الاختلاف .

وكان أبرز شعاراته قول المفكرة والأديبة النسوية الفرنسية سيمون دي بوڤوار (1908ـ1986) لا نخلق نساء، بل نصير نساء

فكان لنشاطاتها وكتبها دور مهم في تطور الحركة النسوية ولاسيما كتابها الجنس الثاني (1949)

وفي الثمانينات، تصدرت النسوية الهندية ڤاندانا شيفا تياراً نسوياً بيئياً ارتفعت شعبيته في دول العالم الثالث، ومفاده أن المرأة (المشبهة بالطبيعة في معظم المعتقدات والخرافات الدينية) تتعرض لأنماط الاستغلال نفسها التي تتعرض لها الموارد الطبيعية على يد النظام الرأسمالي .

ومن ثم لابد من ثقافة سليمة معادية للرأسمالية ومحترمة للشعوب والطبيعة، لتلغي الاستغلال والتمييز اللذين تتعرض لهما نساء الكون .

هذا يعني أنه لا توجد نسوية واحدة يمكن لجميع المناضلات النسويات تبنيها، بل نسويات تندرج ضمن مدارس عديدة وتتغذى من المعطيات الثقافية والاجتماعية المختلفة، وتحاول كل منها إضاءة الأسباب التي أدت إلى تهميش المرأة واستضعافها، وبلورة استراتيجيات لمواجهتها .

وعموماً الحركة النسوية كمعظم الحركات الاجتماعية تقترح تحولات وتغييرات تطال المجتمع كله، وتقاوم عولمة مساوئه، ولعل تجربة المسيرة العالمية للمرأة ضد العنف والفقر ومشاركة النسويين الفاعلة في اللقاءات المواطنية، مثل منتدى بورتو أليغري تشيران إلى خروج الحركة النسوية من انعزاليتها الأولى .

النسوية في العالم العربي

مرت الحركة النسوية العربية بثلاث مراحل منذ بداية القرن التاسع عشر : المرحلة الأولى: مرحلة عصر النهضة التي ترافقت مع وصول الحملة الفرنسية إلى مصر سنة 1798 إذ عُد هذا التاريخ بداية اتصال العرب بأوربا والانفتاح على الغرب وثقافته ، خاصة حول قضية المرأة وحقوقه ا، مما أدى بالنخب المثقفة في جامعاتها إلى تقليده محاولة للخروج من حالة التخلف والأمية والفقر السائدة في بلاد العرب ، فبرز في هذه المرحلة : رفاعة الطهطاوي الذي نسب إليه بعد عودته من فرنسا سنة 1831 أنه أول من بشّر في البلاد العربية بمساواة المرأة مع الرجل في العصر الحديث ودعا إلى اشتراكها في العمل .

ويقول في هذا المعنى يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال مايتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها، فكل مايطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن ، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة ، فالعمل يصون المرأة عما لايليق ، ويقربها من الفضيلة وعلى النهج نفسه سار نخبة من المفكرين النابهين مثل بطرس البستاني وخير الدين التونسي وغيرهم ممن كان لآرائهم أبلغ الأثر في تنوير الأذهان ومناقشة قضايا المرأة بحرية تامة ، فظهر الجيل الأول من النساء الرائدات اللاتي أرست آراؤهن المنشورة عبر الصحف اللبنة الأولى لنشأة الحركة النسوية في العالم العربي، ومن هؤلاء النساء مريم جبرائيل نحاس المتوفاة بمصر سنة 1888 ، والتي صدر لها كتاب

ترجمت فيه لشهيرات النساء في عصرها وغيره، وأنيسة عطا الله صاحبة صحيفة المرأة ، ولبيبة هاشم صاحبة صحيفة قناة الشرق ، ومريانا مراش الشاعرة والكاتبة الحلبية ، وهي أول امرأة أنشأت مقالاً نشر لها في صحف النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، والأديبة السورية أنيسة سعيد الخوري الشرتوني التي جمعت مقالاتها ومقالات شقيقتها عفيفة في كتاب اسم ه: نفحات الوردتين .

المرحلة الثانية : وتبدأ من نهاية القرن التاسع عشر إثر صدور كتاب المرأة في الشرق لمرقص فهمي (1870ـ1955) الذي أحدث هزة عنيفة ، لأنه نقل موضوع المرأة وحقوقها إلى حلبة صراع مع المعتقدات الإسلامية ، إضافة إلى دور كتاب المرأة الجديدة لقاسم أمين والذي دعا فيه علانية المرأة العربية إلى تقليد المرأة الأوربية حتى تلحق بركب الحضارة والمدنية .

أما على المستوى العملي فقد تأسست في هذه الفترة الاتحادات النسائية التي شاركت في مؤتمرات عالمية للمرأة ، ودخلت المرأة في السجالات السياسية ، وكان من أبرز رموز هذه المرحلة ، قاسم أمين ، هدى شعرواي ، درية شفيق ، سلامة موسى ، أمينة السعيد ، إحسان عبد القدوس .

أما المرحلة الثالثة: فتبدأ من خمسينات القرن المنصرم إثر ازدياد الأحزاب التي تبنت الفكر العلماني، وانتشار الشيوعية واتساع نفوذها في العديد من البلدان العربية التي كانت على وشك الاستقلال .

وقد ترجم في هذه الحقبة العديد من الكتب اليسارية الماركسية إلى العربية حول تحرير المرأة مثل كتاب الجنس الآخر ، وكتاب لينين والمرأة، وكتاب الحب والحضارة ، وكتاب الثورة الجنسية وكتاب الاشتراكية والمرأة وغيرها .

وأدى ذلك إلى انتقال هذه الأفكار اليسارية إلى المجتمعات، فسادت أجواء الشك في الدين والقيم ، ونُعت الدين والتقاليد بالرجعية والتخلف ، لا بل اتهم الدين بأنه السبب المباشر في دونية المرأة وتخلفها واضطهادها، ويمكن القول: إنه في هذه المرحلة انتقلت حركة تحرير المرأة من مرحلة التأثر بالنموذج الغربي إلى جعل هذا النموذج أيديولوجية وعقيدة للمرأة .

إذ كانت الأيديولوجية الشيوعية من أقوى الفلسفات تأثيراً في هذه المرحلة والتي دعت إلى إقصاء الدين ونعته بالرجعية .

وفي العقد الأخير من القرن العشرين الذي يعد نهاية هذه المرحلة حتى هذا اليوم ازداد اهتمام الحركات النسوية المتطرفة بدراسة مفهوم الجنوسة

ومن أبرز شخصيات المرحلة الثالثة: نوال السعداوي، فاطمة المرنيسي، محمد شحرور، هشام شرابي وغيرهم كثير.

وقد تبنى هذا الاتجاه المتطرف بعض البلدان العربية والإسلامية، مثل المغرب ومصر تحت شعار إدماج المرأة في التنمية، لكن بعض الأفكار التي تروجها الجمعيات النسوية باسم حقوق المرأة العربية وحريتها هي أفكار تدميرية، من شأنها إحداث انقلاب قيمي أخلاقي ثقافي وديني ، وأهمها :

التشكيك في صحة الدين بحجة ترسيخ دونية المرأة

الدعوة إلى قراءة جديدة معصرنة للإسلام، والدعوة إلى المساواة المطلقة في الميراث ، والطلاق ، والإنفاق على الأسرة والمساواة في الحياة الجنسية ، وإلغاء القوامة

ولم تفرق الحركات الناشئة حديثاً في مختلف بلدان العالم الثالث بين البيئة التي تمخض عنها التيار النسوي في الغرب وما واجهته المرأة هناك من ممارسات عنيفة، وبين موقع المرأة وظروفها المغايرة في المجتمعات المحتضنة لتلك التيارات ، فقد قام أصحاب هذا الاتجاه ببناء تصورات حول المجتمع الغربي تعبر عن الحرية الظاهرية التي تتمتع بها النساء هناك ، لكنهم في الواقع لم يدركوا حجم الانتهاكات التي تعانيها النساء في أوربا ، كما أغفلوا الخلفية التاريخية التي نشأت في أعقابها تلك الحركات والتيارات التي جاءت تعبيراً صارخاً عن معاناة المرأة ووضعها الاجتماعي هناك .

النزعة الإنسانية (Humanism)

حركة فلسفية وأدبية راجت في إيطالية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر ، وامتدت منها إلى بقية بلدان أوربة الغربية، وكانت من أهم عوامل إرساء العلم والثقافة المحدثين والإنسانية هي كل دعوة موضوعها الإنسان، تؤكد فيه كرامته، وتجعله مقياس كل قيمة وهي بمعنى تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات .

ويعتقد أتباع هذه النزعة أنه يمكن لإنسان العصور الوسطى الذي ضل طريقه وتاه عن حقيقته أن يعود إلى تراثه الثقافي الإنساني، إلى الفلسفات اليونانية العظيمة السابقة له كي يحيي الروح الإنسانية التقليدية التي تُعنى بتمثل الإنسان لنفسه والتفكير في حياته على الأرض ، وإثراء روحه وكذلك بدنه بوصفه جزءاً من الطبيعة والأرض

لذلك أنف أتباع الإنسانية من الزهد وأنكروه على الدين واستهدفوا اللذة وكان فيلسوفهم أبيقور، ومع ذلك لم يكونوا ضد الدين أو فرديين ، فدعواهم للاندماج في الطبيعة تأكيد على قيمة الإنسان التي أقرها الدين .

الإنسانية في فلسفة عصر النهضة

أرسى مفكرو هذا العصر أسس النزعة الطبيعية التي تجعل الإنسان سيد مصيره بوصفه المقياس الوحيد الذي تحدد به جميع أنواع القيم الأخلاقية والإنسانية. وقد تجلى ذلك في الأفكار الرئيسة التالية :

1 - الإله والكون : هاجم الفيلسوف الإيطالي جوردانو برونو (1548 - 1600) الفكرة التي رسختها الفلسفة المدرسية الوسيطية حول وجود وساطة بين الإله والإنسان ، إذ وحّد بين الربوبية اللانهائية وبين الطبيعة بشكل متماسك ، فقد دافع عن النظرة الكلية المادية للعالم التي تصوّرها على شكل وحدة وجود .

وبهذا لا يعود الإله مفارقاً للكون ، إنما هو حالٌّ فيه، أو إنه والكون شيء واحد . وعلى ذلك لا حاجة للإنسان إلى وسيط كي يتصل بالإله. وتحت تأثير الأفلاطونية الجديدة أقر بوجود نفس كلية فهمها على أنها مبدأ الحياة كجوهر روحي يتخلل جميع الأشياء يكون مبدأها المحرك وهو الإله .

وبهذا يمكن للإنسان معرفة الإله من خلال صورته - الكون ، لأنه مبدأ واحد هو صوري ومادي في آن واحد، وبهذا يختفي التمايز بين الإله والكون .

2- الإنسان والعالم : قدّم فلاسفة عصر النهضة تصوراً للعالم يسعى إلى تحرير الإنسان من خوفه الدائم القابع في أعماقه .

ففي تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم ، أكد برونو أنه لم يعد ثمة مجال لأن يعيش الإنسان في خوف وقلق دائمين من عالم مسكون بقوى خفية

فقد تكشف له كل شيء، لهذا لا داعي للهروب من هذا العالم، لأن بمقدور الإنسان معرفة قوانين هذا العالم ، وتحويلها لمصلحته عوضاً عن أن يظل خائفاً من ألغازه ، ومستسلماً له ، ولاهثاً وراء أصحاب الكرامات لكي يخلصوه من شروره على حد تعبير فرنسيس بيكون .

وقد تأثر مكيافيلي في هذا المجال بالفلاسفة القدماء متهماً الكنيسة بأنها هي التي قادت الناس إلى التقليل مما يولونه من تقدير واحترام لهذا العالم، على عكس أولئك القدماء الذين كانوا يجلّونه وينظرون إليه ، على أنه خير ما يمكن أن يكون .

وفي معرض المقارنة بين ديانة الكنيسة وديانة القدماء، شدد مكيافيلي على تفوق الأخيرة لأنها لم تكن تضفي الأمجاد السماوية على الرجال إلا إذا كانوا مفعمين بالأمجاد الأرضية، في حين مجّدت الأولى المتواضعين من الرجال، والميالين إلى الهروب من هذا العالم، بدلاً من تمجيد أولئك الذين يقبلون عليه متفائلين غير وجلين ولا هيابين .

3 - حرية الإرادة : اعترض فلاسفة النهضة على جبرية الفلسفة المدرسية الصارمة التي تقوم على أساس أن كل إرادة خاضعة للإله حتماً، فلا وجود للإرادة الحرة. فقد رفض الفيلسوف الإيطالي بيك ميراندولا (1463-1494م) أن يعيش الإنسان جاثياً على ركبتيه طالباً الخلاص .

أما إرازموس (إرازم) (1466-1536م) ، الأقل تطرفاً من ميراندولا في هذه المسألة ، فقد أعلن أن الخلاص من دون حرية الاختيار ليس منطقياً على الإطلاق وقد اتهم لوثر بالتوكيدية، والتعصب ، لأنه أصر على أنه ليس للإنسان أي دور في خلاصه

وبيّن برونو أن العقل الإنساني هو مظهر للعقل الإلهي ، ولذا فإن لدى الإنسان من أسباب القوة ما يجعل في مقدوره الركون إلى عقله والوثوق به في معرفة العالم ومعرفة نفسه أيضاً

4 - الفرد والمجتمع : سعت فلسفة النهضة تدريجياً إلى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وإلى تكوين معرفة تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة لتحسين شروط حياته

فاتجهت نحو تخليص القيم الإنسانية من الوصاية الدينية، وتعزيز الثقة بقدرة العقل البشري لتحقيق السعادة الدنيوية للإنسان .

نادت فلسفة النهضة بالمساواة بين الناس، ودعت إلى التسامح والتعاون

ودافعت عن حقوق الإنسان ، إذ دعت إلى إحلال مثل أعلى اجتماعي وأخلاقي يقوم على العقل ، محل المثل الأعلى اللاهوتي للفلسفة المدرسية .

فقد دعى بترارك إلى المساواة البشرية ، وإلى احترام الكرامة الإنسانية

ودان إرازموس (إرازم) الحروب : دع كل الناس يرفعوا أصواتهم ضدها ، دع كل الناس يبشروا بالسلام ويصلوا من أجله في السر والعلن

وبخلاف التصورات المدرسية اللاهوتية، أكد الفيلسوف الإنكليزي توماس مور (1478-1535م) أنه في مجتمع المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) يعيش الأفراد وفقاً للطبيعة بغية نشدان السعادة على هذه الأرض .

كذلك يعيش الناس في «مدينة الشمس» عند الفيلسوف الإيطالي كامبانيلا (1568-1639م) حياة اجتماعية مشتركة أساسها التعاون والتفاهم فيما بينهم على أساس العقل إن القيمة الوحيدة والأساسية التي تتحدد في ضوئها كل علاقة بين الفرد والمجتمع إنما هي تلك التي تقوم على أساس عمل الفرد وعلمه، ومنجزاته، بقدر ما تكون موظفة في خدمة الكل .

وهي الحكمة نفسها التي اقترحها فرنسيس بيكون أساساً لقيام أطلنطس جديدة .

الأفكار الإنسانية في الفلسفة الحديثة

دفعت الفلسفة الحديثة بالنزعة الطبيعية التي أرست قاعدتها فلسفة النهضة إلى حدودها القصوى ، وعمقت أفكارها الإنسانية المتمحورة حول الحقوق الفردية والمساواة، والتسامح الديني ، وحرية الفكر والاعتقاد والحريات الديمقراطية الأخرى كافة .

وصاغت مثلاً أعلى جديداً للدولة أساسه التعاقد بين الأفراد عوضاً من الأصل الإلهي المزعوم .

فقد ربط الفيلسوف الهولندي اسبينوزا كل نشاطات الإنسان وأفعاله الخلقية والاجتماعية والسياسية بقواه الطبيعية وحدها .

فقوانين الطبيعة البشرية ليست عنده قواعد أخلاقية، أو أوامر إلهية، وإنما هي قوانين علمية اقتضتها الطبيعة ذاتها ، وهي للإنسان كقوانين الطبيعة للكون .

أي إنها تعبير عن الطرق العقلانية التي يسلكها الإنسان بحكم طبيعته الإنسانية ، بوصفه عاقلاً وحراً أيضاً ، فالفضيلة عنده هي العمل وفقاً للطبيعة .

وبقدر ما يكون الشيء متفقاً مع طبيعتنا، يكون خيراً

إننا لا نرغب في شيء لأنه خير، إنما هو خير لأننا نرغب فيه .

كذلك الأمر مع الفيلسوف الإنكليزي هوبز فالخير والشر ليسا أوامر إلهية، ولاهما صفتان كامنتان في الأشياء ذاتها، إنما هما بلا معنى إلا للإنسان ، فما نرغب فيه هو خير، وما ننفر منه هو شر .

أما عند جون لوك فالقانون الأخلاقي هو قانون طبيعي مزدوج، لأننا نعرفه بالنور الطبيعي العقل، ولأنه أيضاً تعبير عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا .

الإنسانية الوجودية

الوجودية فلسفة إنسانية بمعنيين: معنى خاص، يسمى بالمذهب الإنساني المغلق ، ويهتم بالقيم الإنسانية والشخصية، وبتحقيق الوجود الإنساني Sartre ويمثله سارتر الأصيل .

أي إن الإنسان متروك لذاته كما يريدها أن تكون، ويحقق في عالمه ما يستطيع من القيم ، ويُعنى وجود أما المعنى الآخر، وهو ما يسمى بالمذهب الإنساني المفتوح، ويمثله هيدغر وجودهويصبح مسؤولاً عنه ، والإنسان لا يخلق الوجود العام .

ولسنا هنا أمام إنسانيتين مختلفتين، فثمة أفكار عدة يشترك في تبنّيها جميع الوجوديين، وتمثل في مجموعها إنسانية عامة واحدة تنطوي عليها فلسفاتهم ، من أبرزها : فكرة أسبقية الوجود على الماهية، التي تعد ثورة على جميع الفلسفات السابقة من أفلاطون حتى هيغل الإنسان يوجد أولاً وقبل كل شيء ، ثم يواجه نفسه وينخرط في العالم ، فيصبح على ماهو عليه فيما بعد وفقاً لإرادته .

ومن خصائص الوجود الإنساني :

أ - الطابع غير المحدد، الانبثاقي، المتعالي للوجود البشري فليس للإنسان طبيعة محددة، إنما طبيعة مفتوحة في سبيلها إلى العلو على ذاتها، دون الخضوع لمؤثرات خارجية كالشروط الطبيعية أو الشرائع الأخلاقية أو السلطات الدينية أو السياسية أو الاجتماعية ، إنما نتيجة لاستخدام الإنسان لصور يكوّنها عن نفسه ويسعى جاهداً إلى تحقيقها ، فهو يتأمل نوع الوجود الذي هو عليه ، وما يريد أن يفعله، وما يود أن يصبح عليه .

ب - تفرد الموجود البشري في شعوره بأنه يملك خصوصية، ذلك الموجود الذي يعرّف ذاته أنه «أنا» بوصفه وجوداً فريداً ومختلفاً عن وجود أي إنسان آخر. فهو ليس عينة من صنف أو فئة، إنما يكاد يكون عالماً صغيراً قائماً بذاته .

جـ - الارتباط بالذات، أو الاتحاد مع الذات، وهنا يتساوى الوجود مع الحرية .

الإنسانية الماركسية

ترى الماركسية أن «الإنسانيات» السابقة هي إنسانيات مجردة تتخذ من مفهوم الإنسان وليس من البشر الواقعيين موضوعاتها ، ولذا فهي عاجزة عن تقديم حل صحيح لتحرير الإنسان وتحقيق سعادته . لهذا تبنت الماركسية صيغة أخرى يقوم أساسها على تحرير علاقات العمل القائمة على الاستغلال، بهدف الوصول إلى مجتمع بلا طبقات وهو شرط لا غنى عنه لبلوغ السعادة الحقيقية للبشر .

إن الإنسانية الماركسية تنطلق من البشر الواقعيين، وتتبع تطورهم التاريخي مرحلة بعد أخرى بغية كشف القوانين التي تحكم مسارهم ، والشروط الاجتماعية - السياسية والاقتصادية ، التي يتعين توافرها لتحريرهم وتحقيق تقدمهم ، وبهذا فإن الإنسانية الحقيقية ترتبط بقوانين تؤدي إلى إزالة العلاقات الرأسمالية الاستغلالية بين الناس ، وإحلال علاقات اشتراكية محلها .

الإنسانية في الفلسفة العربية الإسلامية

عززت الفلسفة العربية الإسلامية مع الكندي والفارابي وإخوان الصفا العقل الإنساني بوصفه الأساس في بناء منظومة مفاهيمية تلبي حاجة الإنسان إلى تحديد صلته بالكون والعالم والحياة ، وكذلك في بناء منظومة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تنظم سلوكه ، وتحدد الدور الذي يتعين عليه القيام به لتأسيس الجماعية الإنسانية الحقيقية التي يتوق إلى تحقيقها .

وترسخ تيار العقل الإنساني مع أبي العلاء وأبي حيان التوحيدي ، فكان القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ذروة التيار الإنساني في الفكر العربي الإسلامي .

لقد بيّن الفارابي في فلسفته الاجتماعية أن ميل الناس بعضهم إلى بعض لقضاء حاجاتهم هي السبب في اجتماعهم ، لكن ما إن ينتظموا في جماعات حتى تجعلهم الحاجة يدركون أن نيل السعادة لا يتحقق لهم إلا في تنظيم أنفسهم في كيان سياسي بحسب الحال . غير أن انتظامهم هذا، وما يترتب عليه من قيام تراتب اجتماعي فيما بينهم وتنوع في الوظائف الاجتماعية ، لا يقوم على أساس التفاضل الفطري بين الناس، وإنما على الملكات الإرادية التي تتحصل لديهم بفعل المعارف والتجارب والممارسات التي يكتسبونها في أثناء نشاطهم الاجتماعي .

واستبعد ابن خلدون الاستعانة بالأهلية، سواء أكان مصدرها العلماء أم الفقهاء، أساساً للنظرية الاجتماعية .

واستبعد أيضاً التفسير بالعلل الغائية، وكذلك طريق الاستدلال النظري الخالص، ولجأ بدلاً من ذلك إلى الواقع لاستنطاقه، واستخلاص القوانين التي يسير بمقتضاها، فاكتست إنسانيته حلة علمية إلى حد كبير يدخل المجتمع بفضلها في طور جديد هو طور الحضارة والتمدن .

وبهذا يكون العمران البشري عند ابن خلدون قراراً إنسانياً وليس نتيجة لفعل علل غائية تسري أحكامها خارج دائرة العقل والإرادة الإنسانيتين .

ما بعد الحداثة

يجادل روبرت في عدم وجود اتفاق بشأن جذور مصطلح ما بعد الحداثة ، فتاريخ استخدامه يعود إلى أواخر القرن 19م ، في حين أن هناك من يرى بأن ما بعد الحداثة هي نظرية اجتماعية تجد أصولها عند مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين الذين رفضوا فلسفة الوجودية التي كانت مهيمنة في فرنسا بأواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات من القرن العشرين .

هذا ويعد مفهوم ما بعد الحداثة ، أو ما بعد البنيوية في بعض الروايات مفهوما غاية في التعقيد ويثير إشكالات عديدة من منطلق عدم الاتفاق على تعريف شامل ، ولكن هناك تعرفّاً بسيطاً قد يزيل بعض اللبس ، قدمه جان فرانسوا ليوتارد ، حيث كتب يقول : أعرِف ما بعد الحداثة بأنها عدم التصديق بما وراء النصوص السردية

وتعني عبارة "ما وراء النصوص السردية " أنها نظرية تدّعي أن لها أسساً واضحة للادعاءات المعرفية بمعنى أنها تنطوي على نظرية معرفة تأسيسية

وقد ظهرت نظرية ما بعد الحداثة أولا في مجال الرسم والتشكيل والعمارة والهندسة المدنية ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى الفلسفة والأدب والفن والتكنولوجيا وباقي العلوم والمعارف الإنسانية ، لتصل إلى حقل العلاقات الدولية في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين .

ولعل أًولى الكتابات عن ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية تلك التي نشرت في كتاب "جيمس دير ديريان" و "مايكل جيه شابيرو " بعنوان " العلاقات بين الدول أو بين النصوص" ، والذي يحتوي على فصول لرواد ما بعد البنيوية مثل ريتشارد كيه أشلي وأربي والكر ، بالإضافة لمجموعة أخرى من رواد ما بعد الحداثة على غرار: فوك ، ودريدا ، ولاكان ، فرنسوا ليوتار، ليبوفسكى، كريستيفا ، بارتز، وبودريلار .

وقد جاءت نظرية ما بعد الحداثة كرد فعل للتقليد المهيمن المرتبط بالاتجاه الوضعي وخاصة الواقعية الجديدة وذلك من منطلق أنها تتبنى أطر فكرية جامدة ولا تتقبل فكرة التغيير، حيث يهتم أنصار ما بعد الحداثة بدراسة إشكالية السيادة ومفهوم الفوضى الدولية وكذا محاولة تجاوز مفهوم السيادة نحو بارادايم الحكومة العالمية

أسس نظرية ما بعد الحداثة

تعد نظرية ما بعد الحداثة من بين الاتجاهات النقدية التي ظهرت في سياق نهاية الحرب الباردة ضمن ما يسمى بنظريات الاتجاه المابعد الوضعي، والتي انصب تركيزها على هدف رئيسي وهو تقويض مسلمات الاتجاه الوضعي العقلاني

و قد لخص بحث "جمال حمداوي" مرتكزات فكر ما بعد الحداثة في 9 نقاط أساسية يمكن تلخيصها كما يلي :

التقويض : من خلال تقويض أسس الفكر الغربي

- التشكيك : من خلال التشكيك في إمكانية الوصول إلى المعرفة اليقينية
- العدمية : من خلال كونها عدمية وفوضوية ولا تقدم بدائل علمية وواقعية
- التفكك واللاانسجام : عكس منطق الحداثة ، حيث تدعو ما بعد الحداثة إلى الاختلاف واللانظام وتفكيك ما هو منظم
- تفكيك المقولات المركزية الكبرى: خصوصا تلك الثنائيات التي قام عليها الفكر الغربي كالدال والمدلول، الحضور والغياب
- الانفتاح : عكس الفكر الحداثي؛ حيث ركزت ما بعد الحداثة على الانفتاح كوسيلة للتفاعل والتفاهم والتعايش
- قوة التحرر : من خلال تحرير الفرد من قهر السلطة الاجتماعية والسياسية وكذا فلسفة المركز

ما فوق الحقيقة: من خلال نفي فكرة وجود حقيقة مطلقة -

- التخلص من المعايير والقواعد : يؤكد ميشال فوكو أن النص أو الخطاب متعدد الدلالات والقراءات، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على منهجيات محددة دائما

الافتراضات الأساسية لنظرية ما بعد الحداثة

يستند منظّرو ما بعد الحداثة إلى مجموعة من الافتراضات الأساسية في نقدهم للتيار المهيمن، ويمكن تلخيصها فيما يلي :

- يجادل ميشال فوكو بفكرة الارتباط القوي بين المعرفة والقوة؛ إذ يعارض بشدة فكرة أن المعرفة ممتنعة ومحصنة ضد طرق عمل القوة، ويؤكد أن القوة تُنتج المعرفة ، وكل قوة تحتاج إلى معرفة ، وكل معرفة تعتمد أو تتعزز بعلاقات القوة .

- إبستيمولوجيا، يرى أنصار ما بعد الحداثة أن تبني نظرية معرفية تأسيسية مرتبطة بالتوجه الوضعي يثير إشكالات عديدة ، والسبب وراء ذلك عدم وجود معرفة موضوعية للعالم ، وعدم وجود أساس يمكن من خلاله الدفع بهذه الادعاءات عن الحقيقة إلى مستوى العالمية ، وبالتالي فإن الموضوعية التي يدعيها أنصار الواقعية تُكشف أنها تعكس انحيازاتهم وتصوراتهم فقط .

- أن نفي الموضوعية والحيادية وإمكانية الوصول إلى معرفة موثوقة بشأن الحقيقة يجعل ما بعد الحداثيين نسبيين ، لاعتقادهم بأنه لا توجد حقائق واضحة ، وأن ما هو صحيح أو خطأ يختلف من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر ، ويجعل منهم مشككين حينما يرددون فكرة استحالة الوصول إلى حقيقة موضوعية أو عالمية ، لأن ما يوجد في العالم هو في النهاية معتمد على ما يوجد في أذهاننا .

- ميتودولوجيا ، سعى أنصار ما بعد الحداثة إلى تقويض أسس المناهج الوضعية ، معتبرين إياها متمركزة حول الذات والقيم الغربية ، وأنها مناهج إقصائية ترفض التغيير والاختلاف ، في مقابل ذلك استخدموا مناهج بديلة كالتأويل أو الهارمونيطيقا والجينيالوجيا والتفكيك والتناص ، فمثلا يرى "جاك دريدا" أن العالم يتم إنشاؤه مثل نص من النصوص ، بمعنى أن تفسير العالم يعكس مفاهيم اللغة ومبانيها ، ما يسميه عملية تفاعل النصوص ، ولدى "دريدا" طريقتان لكشف هذه التفاعلات النصية هما :

التفكيك والقراءة المزدوجة ، يستند التفكيك إلى الفكرة التي مفادها أن المفاهيم التي تبدو مستقرة وطبيعية والعلاقات ضمن اللغة هي في الواقع مركبات مصطنعة مرتبة هرمياً ، لذا فإن التفكيك هو أسلوب يبيّن كيف أن جميع النظريات والخطابات تعتمد على حالات استقرار مصطنعة ، تنتج عن استخدام تضادات تبدو موضوعية وطبيعية ظاهرياً في اللغة (غني / فقير ، جيد/ سيئ ، قوي / ضعيف، صحيح /خطأ)، أما القراءة المزدوجة فهي طريقة "دريدا" في إظهار كيف أن عمليات الاستقرار تلك تعمل من خلال إخضاع النص لقراءتين : الأولى هي تكرار للقراءة السائدة لإظهار الكيفية التي تحقق فيها تماسكها، والثانية تشير إلى حالة التوتر الداخلية ضمن نص من النصوص والناجمة عن استخدام ما يبدو أنه عمليات استقرار

إسهامات التنظير الما بعد حداثي وحدوده في ميدان العلاقات الدولية

إن الحديث عن وجود إسهامات كبيرة لنظرية ما بعد الحداثة في مجال العلاقات الدولية يعد أمراً مبالغاً نوعاً ما، وذلك من منطلق أن تطويرها لتصور بديل في السياسة العالمية لا يزال في مرحلته الأولى، على اعتبار أن اهتمامها الأساسي منصبٌ على نقد وتقويض الأسس الفكرية للتيار المهيمن المرتبط بالمشروع التنويري الغربي القائم على فلسفة وضعية

وفي العموم يتجسد إسهام ما بعد الحداثة في تفريغ المناهج الوضعية من محتواها والواقعية الجديدة ، أبرز مثال على ذلك إذ انتقدوا فكرة التمييز بين الحقيقة والقيمة، الذات والموضوع ، وفكرة وجود قوانين موضوعية تحكم السياسة الدولية، ومنه إمكانية الوصول إلى نظرية علمية وعامة في العلاقات الدولية، كما حاولوا تقويض الأساس العلمي الذي تقوم عليه الواقعية الجديدة والمرتبط بالأحادية المنهجية، التي تقتضي اتباع المنهج العلمي كطريق واحد للمعرفة ، في مقابل ذلك سعوا لضرورة انفتاح الحقل على التعددية الإبستيمولوجية والنظرية والمنهجية، وأن يعكس ذلك حقيقة التنوع الموجود في الواقع

إن ما يبرز في دراسات ما بعد الحداثة وما قدمته من إسهامات هو اهتمامها بما يسمى بالأصوات "المهمشة" "الصامتة" أو"المنسية"؛ وهي الأصوات التي أغفلتها أو تجاهلتها الاتجاهات النظرية التقليدية، وبالتالي تكون قد تحدّت تلك الاتجاهات النظرية التفسيرية، وهو التحدي الذي تَدعم ببروز حركات اجتماعية وسياسية عديدة تطالب بإدراج مسألة الهوية ضمن اهتمامات الدارسين في مجال العلاقات الدولية، وقد شكل تنامي الأصوات الهويتية في كثير من الدول الاشتراكية السابقة والجمهوريات السوفيتية المستقلة على إثر الانهيار السوفياتي وتفكك المنظومة الاشتراكية وفي غيرها من المناطق الأخرى، مثل: الأقاليم الكردية في كل من تركيا والعراق، وهي كلها نماذج تعكس بوادر النجاح الأولى للإطار المفهوماتي - النظري لما بعد الحداثة .

كما سعت من خلال منهجها الجينالوجي لكشف الصلة بين ادعاءات المعرفة وادعاءات القوة السياسية والسلطة ، وباستخدام آلية التناص دعت ما بعد الحداثة إلى ضرورة إعطاء اللغة والخطاب دور أساسي في فهم العالم الاجتماعي والواقع، فاللغة لا تعكس الواقع بل الواقع يبنى من خلال استعمال اللغة في مسار لانهائي .

ورغم سعي ما بعد الحداثة لتفكيك وإعادة بناء حقل العلاقات الدولية وفقا لما يقتضيه الاختلاف والتعدد النظري، فإنها لم تنجح في ذلك، بل ولقيت انتقادات شديدة من طرف

الاتجاه المهيمن، ويحاجج "ستيف سميث" في هذا الصدد بأنها ركزت على الجوانب النظرية وأهملت العالم الحقيقي .

كما لقي أنصار ما بعد الحداثة معارضة كبيرة من قبل أنصار التيار الرئيسي في العلاقات الدولية؛ حيث اتهموا بأنهم معْتدون بأنفسهم لاعتبار أنفسهم مصدرا للحقيقة، كما نقدوا نقدا لاذعا من منطلق أن ما يقدمونه هو تخصص علاقات دولية سيئ وثرثرة متعالية ، وفُهمت أفكارهم خطأ بأنها مثالية وفلسفية ، كم وصفوا بأنهم غير عقلانيين أخلاقيًّا

كما انتقدت ما بعد الحداثة بكونها تفتقر لمرجعية موحدة؛ حيث وقعت في إشكالية التعددية المفرطة مما يجعل أنطولوجيا العلاقات الدولية مفككة، كما أن اعتمادها على فكرة التقويض والهدم جعلها لا تقدم بديلًا واقعيًّا ، ضف إلى ذلك اهتمامها بالجوانب الميتودولوجية وطرح القليل مما يفيد في حقل العلاقات الدولية .

في الأخير، فإن نظرية ما بعد الحداثة ورغم الانتقادات التي وجهت لها فقد حملت مشروعاً نقدياً حاولت من خلاله تفكيك وإعادة بناء حقل العلاقات الدولية وفقا لما تقتضيه التحولات التي شهدها العالم بعد نهاية الحرب الباردة، مستندة في ذلك إلى مجموعة من الأدوات التأملية في إطار ما يسمى بالتعددية الإبستيمولوجية والنظرية، متجاوزة الطرح التقليدي القائم على فكرة الأحادية المنهجية المرتبطة بالمنهج العلمي، كما استطاعت تقديم فهم أعمق لتلازم ثنائيتي المعرفة والقوة .

فلسفة الدين (Religion)

للدين اصطلاحاً عدة معان : فهو مجموعة وقائع تشمل العقائد والطقوس والواجبات والشعائر بذاتها ، وهو تدبير المقدس

والدين مؤسسة اجتماعية لها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات .

وتضم أفراداً يتحلون بصفات مشتركة : كقبولهم أحكام الدين، وقيامهم بشعائره، وإيمانهم بقيمه، وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه ، واعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه ومفارقة لهذا العالم أو سارية فيه .

والدين اعتراف بالخوارق والمعجزات والقوى فوق الطبيعة .

أصل الدين تاريخياً

تدل النقوش والرموز التاريخية على قدم ظاهرة الدين ، إذ سادت الأشكال البدائية في المجتمعات القديمة كالطوطمية والأنيمية (عبادة الأرواح) والسحر .

وتشير الأديان السماوية إلى تلازم ظهور الدين مع ظهور الإنسان على الأرض .

أما الفلاسفة والعلماء فيربطون الواقع الديني مع الطبيعة الإنسانية بمفهوميها الفلسفي والنفسي، بغض النظر عن وجود الوحي أو عدمه .

ولا ينحصر الدين في جماعة معينة أو أرض محددة أو سلوك فردي ، بل يمتد ليشمل الحضارات والمجتمعات والأمم ، فهو ظاهرة إنسانية كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق ، تخضع لعوامل سيكولوجية ، بيولوجية ، اقتصادية أو اجتماعية ، لكن الظاهرة الدينية لا يمكن أن تنكشف بما هي عليه إلا حين إدراكها ضمن منظور ديني .

لم يصل البحث عن أصل الظاهرة الدينية في ضوء معطيات علم الأقوام وعلم ما قبل التاريخ إلى حل تاريخي علمي ، ولكن دراسة الأديان الحاضرة وبعض الأديان القديمة تمكنت من تحديد زمان ظهور دين معين ، ومدى انتشاره ، وزواله ، وبذلك يظهر شمول الظاهرة الدينية وتنوعها ، لكنه لا يفيد في تقييم الدين أو في كشف مصدره السامي

تأثرت ظاهرة الدين تاريخياً بالاتجاهات الفكرية السائدة، مما عزز الاهتمام بإيجاد مناهج لدراسة الأبعاد الفلسفية والاجتماعية والسيكولوجية للمعتقدات والطقوس، بل ووسائل نقل الأفكار الدينية وفعاليتها .

فظهر المنهج المقارن ، والمنهج الاجتماعي الوصفي، والمنهج الفيلولوجي المقارن ، إذ يصنف المنهج المقارن الأديان :

1 - تعددية تؤمن بوجود العديد من الآلهة : وهي أديان طبيعية ناتجة عن البحث الإنساني وليست بالوحي : كالهندوسية والبوذية والبراهمانية والطاوية وبعض المذاهب الصينية وأديان قدامى اليونان

2 - ثنائية تؤمن بوجود مبدأين للعالم، كالزرادشتية وبعض الفرق الغنوصية

3 – توحيدية ، وهي أديان الوحي الكتابية السماوية : اليهودية والمسيحية والإسلام ، التي تؤمن بإله واحد

4 - حلولية تؤمن بأن الله والطبيعة هما مظاهر لشيء واحد

وتمكن دوركهايم ، بالاعتماد على المنهج الاجتماعي الوصفي، أن يعرّف الدين بأنه علاقة متصورة بين المجتمع والطبيعة ، وذلك في وصفه للأشكال الدينية البدائية – الطوطمية ، التي كانت طقوسها تهدف إلى تقوية التضامن الاجتماعي والقبلي ، ثم تعاقبت الأشكال الدينية لتصل إلى الشكل الروحي المجرد والأشكال الأكثر تطوراً بما فيه التوحيد الإلهي .

واستطاع ماكس موللر بالرجوع إلى المنهج الفيلولوجي المقارن (فقه اللغة التاريخي والمقارن)، رسم حقبات أساسية ثلاث تعاقبت منذ ظهور الدين حتى الآن ، دعا الأولى الحقبة الطبيعية ، لأنها تأصلت في العلاقات الأولى الناتجة عن خوف الإنسان وضعفه تجاه الطبيعة (الشمس والجبال) ، وهي حقبة مليئة بالخرافات والعبادات البدائية والشعوذات السحرية .

وفي الحقبة الثانية الإنسانية ، تتوطد أواصر العلاقات الإنسانية ، فيسعى الإنسان إلى إكرام الأقوياء والأبطال ، والتعبد للقدماء وتعظيمهم لشعوره بارتباط مصيره بهم .

أما في الحقبة الأخيرة النفسية، فيتحرر الإنسان من سيطرة القوى المهيمنة على العالم، باللجوء إلى مفهوم إلهي يتجاوز الطبيعة والإنسان معاً

وبهذا الشكل تظهر التقاليد التوحيدية السائدة في العالم المعاصر استمراراً لتلك الحقبة، وهي مشحونة في صميمها بما ترسب فيها من مخلفات خرافية تعود إلى الحقبتين السابقتين .

فنجد إلى جانب عبادة الإله الواحد، تعبداً لبعض الأولياء والقديسين، وطقوساً وشعائر تعنى بالسيطرة على بعض العناصر الطبيعية الملازمة لحياة الإنسان .

ويرى تيلور في الأنيمية أصل الشعور الديني .

أما فريزر فيركز على الشعور بالتضامن الذي حدا بالإنسان إلى ممارسات سحرية تحولت فيما بعد، بسبب فشلها، إلى موقف ديني، أي إن فشل السحر، في رأيه، مهد السبيل للدين

ولم يصمد هذا التصور التطوري للدين أمام انتقادات دير لوفي ومرسيا إلياد ، وعدّ بسطاً اعتباطياً تعسفياً ، كذلك دحضه مايير بقوله : إن الزعم الذي يستخلص من إكرام الأموات، وعبادة الأقدمين، الاعتقاد بالآلهة الأحياء، هو زعم لا منطقي .

الدين والأخلاق . .يتلازم الدين والأخلاق تلازما يتيح القول إن الأخلاق تقوم على الدين ، لهذا يعتقد لوك أن الملحد لا أمان له لأنه بلا أخلاق .

فالغالبية تقول بأن الأخلاق تبدأ بالدين ، ويميل معظم الأنثروبولوجيين إلى نسبة الأخلاق إلى الدين أو إلى الآلهة التي تفرضها وتحافظ عليها وتعاقب على انتهاكها .

ويذهب المدافعون عن استقلالية الأخلاق إلى إثبات أن القواعد الأخلاقية تتشابه في المجتمعات المختلفة التي تختلف فيما بينها المعتقدات الدينية، وكان من الأحرى أن تتشابه لو كان مصدرها واحداً.

ومع ذلك يؤكد بعضهم أن الأخلاق قد تأثرت بالدين سيكولوجياً واجتماعياً ، فالحضارة الأوربية حضارة مسيحية والحضارة العربية إسلامية ، أي إن الدين قد صبغ الحضارة أو أن الحضارة هي نتاج الدين .

وبالمقابل يرى المناهضون لهذا الرأي في قيام حضارات كالإغريقية والرومانية والصينية على أسس تتباعد فيها تأثيرات الدين عن الأخلاق دليلاً على أن الأخيرة يمكن أن تقوم بمعزل عن الدين، طالما أن الأخلاق لم تكن في هذه الحضارات السابقة أقل شأنا منها في الحضارة الأوربية المسيحية .

ويذهب هؤلاء إلى تأكيد تأثر الدين بالأخلاق وليس العكس، وبدلاً من القول أن الأخلاق انبثقت عن الدين فإنه يبدو أن الدين اصطبغ بالأخلاق وأنتج الأخلاق الدينية العملية، التي تهدف إلى صلاح الفرد والمجتمع .

الدين والفلسفة

تهتم الفلسفة بالموضوعات التي تبحث في معرفة وجود الله، طبيعته ،صفاته وعلاقة الله بالعالم ، كما تبحث في طبيعة الدين نفسه ، وطبيعة اللغة الدينية ، ودور الإيمان وعلاقته بالعقل .

وتتعدد النظريات والمذاهب بتنوع موضوعات فلسفة الدين .

فالمذاهب التي تبحث في قضايا معرفة وجود الله، تنقسم إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية . تسلّم الأولى بإمكانية معرفة وجود الله أو عدم وجوده ، في حين أن اللاعرفانية تنفي ذلك .

وتنقسم المذاهب العرفانية بدورها إلى ثلاث فئات رئيسة : فئة المؤلهين، وفئة الملحدين، وفئة اللأدريين . وتسلّم جميعها بإمكانية معرفة وجود الله أو عدم وجوده، فالمؤله يؤكد معرفة وجود الله فعلياُ، والملحد ينكر ذلك، في حين يدعي اللاأدري بعدم كفاية الأدلة للبرهنة على وجود الله أو عدم وجوده .

وتنقسم فئة المؤلهين العرفانيين بدورها إلى فريقين :

1 - فريق يقول بالعقل مصدراً للمعرفة الدينية إضافة إلى الوحي ، ويعرف هذا الفريق في الفلسفة باللاهوت العقلي ، ويتضمن أيضاً اتجاهين أساسيين :

اتجاهاً بعدياً ويعرف باللاهوت الطبيعي ويمثله توما الأكويني ، واتجاهاً قبلياً ويمثله في العصور الوسطى القديس أنسلم وفلاسفة العصر الحديث أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنتز وهيغل ، حتى أن له أنصاراً في الوقت الحاضر : تشارلز هاترشورن البريطاني ونورمان مالكولم .

وقد عارض هذا الاتجاه كنت ورَسل

2 - فريق لا يعترف سوى بالوحي مصدراً لهذه المعرفة الدينية

أما فئة الملحدين، فهي أيضاً تتفرع إلى اتجاه قبلي واتجاه بعدي. يهدف الأول البرهنة على الاستحالة المنطقية لوجود الله، لعدم التوفيق منطقياً بين بعض الكمالات المتضمنة في مفهوم الله .

وهذا ما سعى إليه هولباخ في نقده للدين، وكذلك الفيلسوف الإنكليزي المعاصر جون فندلي في محاولته لدحض البرهان الأنطولوجي عند أنسلم وغيره والذي صار يعرف بالدحض الأنطولوجي .

ويهدف الاتجاه الثاني : الإلحادي البعدي لدحض وجود الله عن طريق اللجوء إلى أدلة تجريبية، كواقعة الشر .

وهذا ما فعله هيوم وبعض الموسوعيين وجون ستيوارت مل ، وهو ينحل إلى موقفين أساسيين، موقف يعد وجود الشر دليلاً كافياً منطقياً لدحض وجود الله، وموقف يعد وجود الشر دليلاً قوياً، ولكن ليس دليلاً منطقياً كافياً، لدحض وجود الله .

أما المذهب اللاعرفاني، فيمثله الوضعيون المناطقة الذين عرفوا بجماعة ڤيينا وقد انتقدوا الدين والميتافيزيقة، ودحضوا قضاياها بإخضاعها لمبدأ التحقق التجريبي ، المبدأ الذي ظهر مع هيوم ، وترسخت أسسه وقواعده مع الذرية المنطقية عند فتغنشتين ، ومن ثم عند رسل .

وقد حاول أنصار الموقف الصوفي والإيماني أمثال كارل بارث وذرائعية وليم جيمس دحض هذا الموقف بالرجوع إلى تأويل التجربة الدينية، من منطلق أن التجربة الصوفية عرفانية ، تؤلف أساساً مباشراً لمعرفة وجود الله .

الدين الطبيعي

الدين الطبيعي هو اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيريته وبروحانية النفس وخلودها وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ من وحي الضمير ووحي العقل .

وبخلاف الديانات الكتابية والكهنوتية، لا يؤمن الدين الطبيعي بالبعث والحساب ، ولكنه لا ينكر فكرة الألوهية كلية ، إنما يفسرها على أساس إحلال الإله الطبيعي محل الإله فوق الطبيعي .

ويرد الدين الطبيعي الخير إلى المواهب البشرية والتراث الثقافي للإنسانية أو إلى الثراء المتنوع للطبيعة التي تعتمد عليها حياة الإنسان، وهنا يظهر الإنسانيون المتدينون الذين يتعبدون الإنسانية أمثال لودفيغ فيورباخ وإريك فروم ، وجون ديوي وأوغست كونت .

فالدين عند فيورباخ هو حلم إنساني بأن الإنسان قد صار إلهاً، أو أنه وعي الإنسان بجزئه اللامتناهي، وهو وسيلته في التفكير في نفسه بطريقة مثالية

والدين عند كونت إنسي بطقوسه وتقويمه وصلواته، فهو يشرح أصل الدين نفسياً وينزع عنه كل أصالة محولا إياه إلى نشاط دنيوي

وبالاعتماد على نظريته المعرفية وقانون المراحل الثلاثة يبين كونت أن الإنسان كان بالتتابع لاهوتياً في طفولته ، ميتافيزيقياً في شبابه ، وفيزيقياً في كهولته ، بمعنى أنه في المرحلة اللاهوتية يتصور الظواهر على أنها ناتجة عن فعل مباشر ومستمر من قبل مصادر فائقة للطبيعة ، وهذا هو تعدد الآلهة الذي يفسح في المجال للتوحيد الإلهي ويبقي على مصدر واحد فائق للطبيعة

هكذا يولد الدين ويسميه كونت اللاهوت

فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفي يقضي أيضا بزواله في نهايتها لصالح المعرفة العلمية الوضعية وحدها

وهو دين يتضمن عبادات وعقائد وصلوات وأسرار ، لكنه دين من غير الله ، إذ حلت البشرية مكان الآلهة الأقدمين .

أما ديوي فلم يحرص على تشكيل ديانة طبيعية منظمة تنظيم ديانة كونت، لارتباط الطقوس والتنظيمات في ذهنه بالطقوس والتنظيمات فوق الطبيعية التي كان يرفضها

لكنه فرّق بين الدين والصفة الدينية للتجربة، وقال أن الصفة الدينية وحدها شيء له معنى، وأننا نعي مثلنا ومطامحنا العليا بالتجربة الدينية وأن الله ليس إلا غايات مثالية وقيماً يخلص المرء إخلاصاً كاملاً .

ويرى هكسلي أن الدين تعبير عن انشغال الإنسان بمصيره ، ومصدر للعالم بما يحقق تعبئة الإنسان لانفعالاته للتآلف مع العالم كما يتصوره، والدين بهذه الصفات لازم للإنسان، لكن الديانات فوق الطبيعية لا تصلح للإنسان الحديث في ضوء التقدم العلمي، ومن ثم يتصور هكسلي ديانة يقيمها على أساس مما يسميه الطبيعة التطويرية ، وهي فلسفة تقول بالصيرورة الخلاقة وبتطور الحياة نحو مستويات أعلى، وتنيط بالإنسان الدور الأكبر من خلال تطبيقه لذاته على مشكلات الحياة بهدف بناء مجتمع متجانس مستقر

الدين والعلم

لم تظهر مشكلة التعارض بين الدين والعلم إلا في القرن التاسع عشر، وإن كانت إرهاصات هذا التعارض قد بدأت قبل ذلك في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وعانى منها علماء من أمثال كوبرنيكوس وغاليليو .

فقد ظهرت محاولات كثيرة تسعى لرد ظاهرة الدين إلى عوامل لا دينية، نفسية، بيولوجية ، اقتصادية أو اجتماعية، ينشأ عنها ويتقلص فيها ، وعدوها كسواها من الظواهر الاجتماعية لها أسبابها في التكوين الاجتماعي والثقافي للجماعات الإنسانية ، أو في التكوين النفسي لأفراد النوع البشري ، وقد تبلورت هذه المحاولات في ثلاثة تفسيرات رئيسية ، توصف بأنها علمية ، هي التفسير الماركسي الذي وضعه كارل ماركس وردّ به كل الإيديولوجيات بما فيها الدين إلى أسباب اقتصادية، وعدّ علاقات الإنتاج أو طريقة حصول المجتمعات على وسائل عيشها هي البناء التحتي أو القاعدة التي ينهض عليها البناء الفوقي ذو الأفكار السياسية والقانونية والدينية والأخلاقية والجمالية التي تعد أشكالا للوعي الاجتماعي فالإنسان هو الذي يصنع دينه، ويبني أيديولوجية دينية، ليست وليدة عواطف قدسية ، كما يزعم فيورباخ ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقة الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة .

والتفسير الثاني هو التفسير الاجتماعي الذي قدمه إميل دوركهايم وفسّر به ظاهرة تعدد الأديان وتطور الأفكار الدينية بتعدد المجتمعات وتطورها ، وربط بين الهيكل الديني والهيكل الاجتماعي، وقال إن المجتمع يؤله نفسه في الدين. وأن مصدر الفكر الديني هو الاجتماعي أي أن الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً

أما الله، فهو المجتمع في قالب رمزي: ليست الألوهة غير المجتمع المتحول الشكل، وليست الآلهة سوى الأهداف الجماعية المشخصة .

والتفسير الثالث هو التفسير الفرويدي نسبة إلى سيغموند فرويد ، ويبرر به الاعتقاد في الدين إلى ميل طفولي في الإنسانية إلى النكوص إلى صورة الأب في الطفولة المختزنة في اللاشعور ، كلما واجهت الفرد مشكلات التكيف مع البيئة، إذ يربط فرويد التديّن عند الإنسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة إلى الرعاية ، فيرى أن جذور الحاجة الدينية تتأصل في العقدة الأهلية ، وليس الله موضوع الإيمان سوى بديل نفسي عن الأب .

ويتجه الرأي بين العلماء واللاهوتيين إلى الفصل بين الدين والعلم، ويحتج بعضهم بأن الفن والأخلاق لا يتعارضان مع العلم، ذلك لأن العلم ميدان بحث في وقائع وتحصيل معارف بينما الفن والأخلاق ليسا كذلك .

واتجه بعضهم من أمثال بريثويث ، ومايلز إلى عدّ الدين كالفن والأخلاق، وأنه مجموعة من القصص والأمثال تهدف إلى استمالة الناس إلى الأخذ بأسلوب معين في الحياة وتبني تشريعات معينة ، أو إلى أن تسلك في الحياة سلوكاً أخوياً كما يسميه بريثويث، فإذا كان الدين كذلك فإنه لا يمكن أن يتعارض مع العلم، بيد أن من العلماء مثل أرنغتون من يعد النظريات العلمية زمانية وأنها قابلة للتغيير والتطوير ، وأن ما ترفضه اليوم من أفكار الدين قد تسلّم به غداً .

_ مستقبل الفلسفة

يقول الفيلسوف مصطفى النشار في كتابه " مدخل إلى فلسفة المستقبل " بعد أن وقف العالم عاجزاً أمام فيروس صغير كورونا تساءل فلاسفة العالم وعلماء الإنسانيات : هل هذا نهاية عصر وبداية عصر جديد ؟

يرى أن فجراً جديداً لهذا العصر الجديد يلوح في الأفق تتغير فيه سياسات واقتصاديات العالم ، لتصبح فيه السيادة لإنسانية الإنسان ، بدلًا من الهيمنة العسكرية والاقتصادية لقطب واحد .

إن العصر الجديد ستكون السيادة فيه لعودة القيم قولًا وفعلاً ، فالعالم سيتجه حتمًا ليس إلى تكديس السلاح ومحاولات غزو الفضاء بقدر ما سيتجه إلى إعادة توزيع الثروات والقضاء على الفقر ، وإعادة البيئة الخضراء والحفاظ على الحقوق المتوازنة للبشر ولجميع الكائنات الحية التي تشارك البشر الحياة على هذا الكوكب .

إن عصرا جديدًا سيبدأ في التشكل عقب القضاء على هذا الوباء الذي لم يعرف له البشر - حتى كتابة هذه السطور - نهاية ! لكن ما إن يقضي الله له نهاية مرتقبة بإذنه هو وحده ، سيبدأ ذلك العصر الجديد من هذا الفجر الجديد الذي يكاد نوره يبزغ في نهاية هذا النفق المظلم الذي يعيشه العالم الآن .

ويقول أوليفر ليمان في كتابه مستقبل الفلسفة في القرن الحادي والعشرون : الفلسفة مثل أي شيئ آخر لها أنماطها المتجددة ، فحينما يزور أحدكم قسم خاص بالمراجع الفلسفية القديمة ، سيجد كتباً تبدو مثيرة ، كتبها أناس كانوا مهمين في زمانهم ، والآن لا أحد على الإطلاق يهتم بتلك الكتب. وستعلوها الأتربة ، وقد يُلقى بها جانباً في نهاية المطاف وتهمل ، بصرف النظر عن الرموز الجامعية العظيمة الممهورة على أغلفتها ، ومن دون أدنى اعتبار لعناوينها الرائعة .

لكن لماذا لا تحظى هذه الكتب بأهمية تذكر الآن ، أوليس لها أهمية في الواقع ، بينما تحتفظ كتب أخرى من الفترة نفسها ومن فترات سابقة عليها باهتمام أعظم وأكثر ديمومة ؟ .. السبب هو أنه لم يعد لها أهمية لدى أي شخص ، عدا مؤرخي الفكر ، لأنها لا تطرح أسئلة من النوع الذي يهم الفلاسفة في الوقت الحاضر ، حتى وإن كانت تثير بعض القضايا التي تبعث على الاهتمام .

وقد تثير رؤى الفيلسوف ومبادئه التي يسترسل في شرحها نوعاً من الحيرة ، لكنها لم تعد صالحة لإثارة اهتمام المتلقين .

ويشبه هذا إلى حد ما مشاهدة متحدث يبدو من طريقته في الإلقاء أنه خطيب مفوه لا يشق له غبار ، وإن كان يتكلم بلغة لا يستطيع أن يفهمها أحد من النظارة .

فهل ستتغير طبيعة الفلسفة في المستقبل ؟

من غير المحتمل أن يتحقق ذلك لسبب واحد وهو أن الجهد الأساسي في الفلسفة يظل هو فهم فكر الفلاسفة في الماضي ، وأن هذا دون شك سيستمر بالطريقة نفسها كما كان في الماضي .

وحتى هؤلاء المفكرين الذي يغتزمون ابتكار طريقة جديدة للنظر إلى القضايا الفلسفية أو للفلسفة نفسها ، سوف يتجهون إلى استخدام بعض أفكار المفكرين القدماء ، على الأقل كمنصة إطلاق أو نقطة انطلاق .

وبطبيعة الحال قد تتغير الكيفية التي يسير بها تاريخ الفلسفة ، لكن ليس هناك أدنى مجال للشك حول استمرار أهمية هذه المنطقة الفلسفية .

وعندما تصبح المجتمعات أكثر ثراء فإنها تستثمر المزيد من الأموال في التعليم ، ويصبح سكان هذه المجتمعات أقدر على القراءة وفهم الموضوعات الأكثر تعقيداً .

وتميل أيضاً المجتمعات الأكثر ثراء نحو المزيد من الاهتمام بفهم نفسها والمسارات التي تتجه إليها ، مما يؤدي إلى زيادة الاهمام بالقضايا الفلسفية والروحية وانتشاره بصورة أكبر بين العامة .

ومن المحتمل أن تؤدي عولمة القيم الاقتصادية والرأسمالية إلى رد فعل مضاد لهذه القيم ، بمعنى أن تركيزها على الفردية وعلى زيادة مستويات الاستهلاك الخاص ، سوف ينظر اليه على أنه من الخصائص التي تدعو إلى البحث والتساؤل .

وعلى الرغم من أننا قد نكون على أعتاب مجتمع ما بعد الحداثة ، إلا أننا بالتأكيد لسنا على أعتاب مجتمع ما بعد الفلسفة .

فقد كانت هناك فترات في الماضي بدا فيها أن الطريق الوحيد الذي يمكن أن تبقى فيه الفلسفة على قيد الحياة هو تطابقها مع العلوم أو تماثلها معها ، بيد أنه من المحتمل في المستقبل أن يتحقق التقدم من خلال التركيز على التفرقة بين الفلسفة والعلوم .

وينبغي النظر إلى الفلسفة في المستقبل على أنها أكثر من مجرد رد الفعل على النزعات المادية في الحياة اليومية .

انتهى

قصة الفلسفة

نشأت الفلسفة من حاجة الإنسان لمعرفة معنى الوجود ومحاولة تفسيرالظواهر الطبيعية من حوله ، وقد كانت تُعرف بين شعوب الشرق القديم بالحكمة .

أول ما نشأت الفلسفة في الشرق ، مصر ، وبلاد الهند والصين ، وفارس ، ولدى العبرانيين والكلدانيين ،ولكنها كانت مزيجا من الأفكار الفلسفية والدينية والحكمة الشعبية والأساطير نجد تأثيرها مع نشوء الفلسفة اليونانية منذ عصر طاليس ، أنكسمندر ، هيراقليطس ، حيث كانت تبحث في الوجود والطبيعة وأصل الكون لهدف الوصول لتفسيرات منطقية يقبلها العقل

